MICHEL HENRY

MARX'A GÖRE SOSYALİZM

Fransızcadan Çeviren: Işık Ergüden



MONOKL

Michel Henry

Marx'a Göre Sosyalizm

Michel Henry yirminci yüzyılın en önemli Fransız filozoflarından biriydi. Fenomenolojiyi yeni bir perspektifle bir yaşam tematiği etrafında yorumlayışıyla radikal bir içkinlik felsefesi geliştirdi. Biyolojik ya da bilimsel açıklamanın tersine yaşamı insanın kendi varlığının içsel bir kavranışı çerçevesinde ortaya koydu. Yaşam böylelikle Michel Henry açısından dünyanın dışssalığında değil kendi görünmez içselliğinde ve içkinliğinde ortaya çıkabilirdi ancak. Temel yapıtları: *L'Essence de la manifestation* (1963 - Belirmenin Özü); *Philosophie et Phénoménologie du corps* (1965 - Felsefe ve Bedenin Fenomenolojisi); *Marx: I. Une philosophie de la réalité* (1976 - Marx: 1. Bir Gerçeklik Felsefesi)/*Marx: II. Une philosophie de l'économie* (1976 - Marx II. Bir Ekonomi Felsefesi); *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu* (1985 - Psikanalizin Soykütüğü. Yitik Başlangıç); *Phénoménologie matérielle* (1990 - Maddi Fenomenoloji); *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe* (1990 - Komünizmden Kapitalizme. Bir Yıkım Teorisi); *Incarnation. Une philosophie de la chair* (2000 - Bedenleşme. Bir Ten Felsefesi).

Yazarın Monokl'daki diğer kitapları:

Söyleşiler (2011 - Yayıma hazırlanıyor)

MonoKL Yayınları

1- Ahmet Soysal
İlke Olarak Yaşam Üstüne Notlar ya da Mini-Etika

2- Jean-Luc Nancy
Demokrasinin Hakikati

3- Jean-François Lyotard
Pagan Eğitimler

4- Ahmet Soysal
Birlikte ve Başka I ve II

5- Thomas de Quincey
Immanuel Kant'ın Son Günleri

6- Jean-Luc Nancy
Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik
Dört Küçük Konferans

7- Emmanuel Levinas
Maurice Blanchot Üstüne

8- Michel Henry
Marx'a Göre Sosyalizm

MonoKL

"Mono Kurgusuz Labirent"

YAZININ DOSTLUĞU

ile

DOSTLUĞUN YAZISI

MonoKL Yayınları
Kuloğlu Mah. Gazeteci Erol
Dernek Sk No:14 D:4 Taksim
Beyoğlu - İstanbul

e-posta: editor@monokl.net
www.monokl.net

Michel Henry
Marx'a Göre Sosyalizm

Yapıtın Özgün Adı: *Le socialisme selon Marx*

Birinci Basım: 2011 Kasım
Yayıma Hazırlayan: Volkan Çelebi
Düzelti: Barış Bayram
Kapak Tasarım: Janset Karavin
ISBN: 978-605-88256-9-7
Sertifika Numarası: 22834

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Monokl Atölye
Baskı ve Cilt: Bayrak Matbaacılık
Davutpaşa Cd. No:14/2 Topkapı İstanbul

MICHEL HENRY

MARX'A GÖRE SOSYALİZM

Fransızcadan Çeviren: Işık Ergüden



MONOKL

İçindekiler

Marx'ın Düşüncesine Giriş 9

Yaşam, Ölüm: Marx ve Marksizm 57

Üretici Güçler ve Öznellik 89

MARX'IN DÜŞÜNCESİNE GİRİŞ[1]

[1] Konferans. *Revue Philosophique de Louvain,* cilt 67 (üçüncü dizi, n° 94), Mayıs 1969.

Hiçbir düşünür Marx'tan daha etkili olmamış, hiçbiri ondan daha yanlış anlaşılmamıştır. Marx meçhul bir filozoftur. Marx'ın *felsefi* düşüncesinin bugüne dek en azından kısmi bir karanlık içinde gömülü kalmasının nedenleri çoktur. Ben burada yalnızca temel nedeni ele alacağım: Marksizm. Marksizm, Marx ile bizim aramıza siper olmakta. Marksizm elbette Marx'tan kaynaklanıyor, ama o kendi yolunu izlemiştir. Esasen politik eyleme ve bu eylemin problemlerine yönelen Marksizm Marx'ın eserinden bu eyleme yararlı olabilecek, ona yardım edip açıklayabilecek şeyi almıştır yalnızca. Teori elbette bütünüyle ihmal edilmiş değildir, çünkü ancak kitlelere nüfuz ettiği anda bir güç haline gelir, fakat

korunan tam da bu teori, devrimci praksisin hizmetindeki az çok çırpıştırılmış bir özettir. Marksizm, kendi düzleminde aslında kaçınılmaz olan bu basitleştirmeden bağımsız olarak, bilimsel evrimle uyum sağlamayı az çok dert etmiştir; bu evrim sayesinde yeni bir aydınlık edinmiştir. Bununla birlikte, bu oluşum sürerken bazı temel felsefi metinler bilinmiyordu, yayımlanmamıştı. Marksizm-Leninizmin tamamlanmış bir doktrin olmasından sonra gündeme gelen bu metinlerin yayımlanması da elbette belli bir şaşkınlığa yol açmıştır. Bu şaşkınlığa bakarak Marx'ın başlangıçtaki sezgilerinin üstünü örten ve çoğu zaman da çarpıtan ardışık tortulaşmanın önemini ölçebiliriz. Bizim yapmak istediğimiz şey, bu başlangıç sezgilerine geri dönüşü gerçekleştirmektir. Böyle bir geri dönüş, Marksizmin özgül (*spécifique*) içeriğinin –özündeki değeri ne olursa olsun– paranteze alınmasını gerektirir. *Marx'ın düşüncesine giriş demek, Marksizmin kökenine uzanmak demektir.*

Öncelikle, bu geri dönüşü gerçekleştirmenin ne kadar gerekli olduğunu hemen belirtmeliyiz. Marksizm uzun süre boyunca kendini diyalektik ve tarihsel materyalizm olarak sundu ve hâlâ da böyle sunmaktadır. Fakat öncelikle, Marx'ın düşüncesinin materyalizmle temelde hiçbir ilişkisi yoktur. Bir bilgisayar tarzında çalışarak, "madde" terimi-

nin, hatta Marx'ın daha sıklıkla kullandığı "maddi" sıfatının bulunduğu Marx'ın metinlerinin tamamı –bizzat Marx tarafından yazılanları kastediyorum– elden geçirilirse, bağlamlarının kesin belirleyiciliğinde olan ve sonuçta hepsi de temel ve kesin bir anlama gönderme yapan bazı ifadelerle karşılaşırız. Marx'ın felsefesinin, Bize Marx'ın felsefesinin, [yani] onun "maddeciliği" diye adlandırılan şeyin en son anlamlanışını (*signification ultime*) tek verebilecek [yukarıdaki] bu son anlama (*sens dernier*) uygun olarak; maddi, "öznel" demektir. Bu konuya geri döneceğim.

Diyalektiğe gelince, Marx'ta ancak ikincil bir rol oynar; Marx'ın düşüncesi Hegel'in düşüncesinden kesin olarak uzaklaştıkça adım adım silinen Hegelciliğin bir kalıntısıdır. Marx'a göre, her şeye nüfuz eden bir güç olan, şeyin iç yasasını ve son gerçekliğini oluşturan, tözsel olarak karşıtlık sıfatıyla var olan, gerçeği olumsuzlanması içinde kuran, gerçeğin kendi kendine hareketinin saf karşıtlığı olan *diyalektik bir öz* yoktur. Marx'a göre şeylerin temeli biricik bir hareket, tümel bir kuvvet, bir süreç değildir. Marx karşıtlıktan, çelişkiden söz ettiğinde bambaşka bir şeyi belirtir: Birincil olan asla çelişki, karşıtlık değildir; tam tersine, aralarında çelişki oluştuğu söylenen terimlerdir ve bu terimler de asla genel kendilikler, sınıflar, yapılar değildir, tersine, tikel, belirli,

tekil gerçekliklerdir. Birincil olan bu tikel gerçekliklerdir ve deneyimde (*l'expérience*) olup biten her şey, bu deneyde meydana gelen karşıtlık ve çatışmalar, burada kurulan az çok kalıcı dengeler, bu gerçekliklerin ve onların kendine özgü belirlenimlerinin etkisinden, buluşma noktasından başka bir şey asla değildir.

Diyalektik hakkında söylediğimiz şey tarih için geçerlidir. Örneğin Marksist bir önermeyi ele alalım: "Günümüze kadarki tüm toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir." Bu önermenin, tüm kesinliği içinde ele alındığında, filozof Marx'ın gözünde hiçbir anlamı olamayacağını söylüyorum. Böyle bir önermenin anlamı olması için öncelikle tarih diye bir şeyin var olması gerekir. Hegel'e göre tarih vardır, yani tözsel olarak tek, ontolojik olarak var olan, her gerçekliğin biricik ilkesi olarak anlaşılan tinin nesneleşmesinden başka bir şey olmayan bir gerçeklik vardır. Tarih tam da bu tinin gerçekliğidir, fenomenal oluş halinde somutlaşmasıdır, belirmesidir (*manifestation*). Tarih tinin fenomenolojisine aittir. Ve bu fenomenal oluş tam da kendi ilkesini saf karşıtlıkta ve olumsuzlamada buluyor olarak anlaşıldığından, tarih de doğası gereği diyalektiktir.

Marx'a göre böyle bir şey yoktur. Tarih homojen bir tözün kendi kendini gerçekleştirmesi (*auto-accomplissement*) değildir, tümel (*universelle*) ve mutlak bir gerçekliğin (*réalité*) gerçekleşmesi (*réalisation*) değildir. Tarih, tam tersine, önvarsayımlar kabul eder. *Alman İdeolojisi* üç önvarsayım ayırt eder ve bunlar da birincinin açıklanmasına indirgenirler. Alıntılıyorum: "Bütün insanlık tarihinin birinci önvarsayımı, doğal olarak, canlı insan tekinin [bireylerin] varlığıdır."[2] Bu bireylerin varlığı, yaşamın dolaysız gereklerini (*exigences immédiates*) her an karşılamaları anlamına gelir; bunun için çalışırlar, etraflarındaki doğayı dönüştürürler ve böylece yaşama gereken nesneleri üretirler. Bu varoluş aile içinde üremelerini de içerir; ama öyle ki, aile, üretim, emek ve ihtiyaç asla başlı başına bir nihai/son gerçeklik olarak kabul edilemez. Bu nihai gerçeklikten her seferinde anlaşılması gereken şey, gerçekten bu ihtiyacı hisseden, kendi bedeni içinde ve kendi bedeniyle, bu çalışmayı, dolayısıyla bu üretimi gerçekleştiren ve çevresindekilerle, eşiyle, her seferinde, yalnızca bu belirli ilişkiyi sürdüren belirli bir bireydir; ve bu ilişkiyi belirli herhangi bir birey tarafından yaşanırmış gibi

---

[2] Bugün "*Alman İdeolojisi*"nin Fransızca'da iki ayrı çevirisi vardır. Biri Molitor'un Costes Yayınları'ndan çıkan çevirisi, diğeri Badia'nın Editions Sociales'den yayımlanan çevirisidir. Bu iki metne de gönderme yapmaktayız. Örneğin burada Costes, VI, s. 154 ve Editions Sociales, s. 45.

yaşar. Marx daha *Kutsal Aile*'de tarih mitini, tarihin mutlaklaştırılmasını reddetmiştir. Hegel tarzında, insanı, basit bir dolayımı olduğu bir tarihin varlığına tabi kılan ve bu tarihi hakikatin yeri olarak anlayan Bruno Bauer'e Marx bir birey felsefesinin radikal itirazını yöneltir: "Böylece tarih, hakikat olarak, ayrı bir kişi, metafizik bir özne olur ve gerçek insan bireyler de bunun basit temsilcileri olurlar." Ayrıca: "Tarih bir hiçtir... bundan emin olun, –sanki özel bir kişiymiş gibi– kendi hedeflerini gerçekleştirmek için insanı araç olarak kullanan bir tarih yoktur; tarih, kendi hedefleri peşinde koşan insanın etkinliğidir."[3] Tarih diye bir şey yoktur, yalnızca tarihsel bireyler vardır.

Marx, tarih kavramını reddettiği gibi, aynı nedenlerle, genel olarak anlaşıldığı anlamda, yani bireye hâkim olan ve onu belirleyen, öyle ki her bireyin, kendine özgü karakteristikleriyle, ancak bir sınıfa ait olduğunda –bizzat bu aidiyet içinde ve bu aidiyet dolayısıyla– neyse o olabileceği, istikrarlı ve kendinde var olan bir gerçeklik anlamında toplumsal sınıf kavramını da reddeder. Sınıfın, bir anlamda, üyelerinin tözünü oluşturduğu, ontolojik düzen içinde sınıfın birey üzerinde bir ön-varoluşunun olduğu [görüşünü reddeder]. *Alman İdeolojisi*'nin el yazmasının kenarına

---

[3] Costes, II, s. 165.

Marx şunu yazmıştır: "Filozoflarda sınıfın ön-varoluşu" (*préexistence*); yani Max Stirner'de, yeni-Hegelcilerde, Almanya'da Hegel'in felsefesini sürdüren idealist felsefede. Aslında sınıf kavramı Hegelci bir kavramdır ve Marx'a göre sınıfın birey üzerindeki önceliği savı ideolojiye aittir. Aktardığımız sayfa kenarı notunun karşısındaki metni okuyalım. Marx şöyle yazar: "Aziz Max'ta [söz konusu olan Stirner'dir] sıklıkla karşılaşılan, herkesi var kılanın devlet olduğu savı, özünde burjuvayı burjuvazinin bir örneği yapan savla aynıdır; bu sav burjuva *sınıfının* onu oluşturan bireylerden önce varolduğunu varsayar."[4] Metnin devamı, burjuva sınıfının oluşumunu tanımlama kisvesi altında, dolayısıyla tarihsel bir doğuş biçiminde, aslında bize sınıfların soykütüğü (*généalogie*) teorisini, yani ontolojik düzen içinde kuruluşlarını sunmaktadır. Böylelikle bireysel yaşam bu kuruluşun temeli olarak ortaya çıkar. Sınıfı belirleyen, belirlenimi oluşturan *şey*, bu yaşamın belirlenimidir; bireylerin, onların eylem ve düşüncelerinin belirlenimidir. Marx şöyle der: "Tek tek burjuvaların varoluş koşulları (*conditions d'existence*), onların hepsinin ortak koşulu olur." Yine *Alman İdeolojisi*'nde, birkaç yüz sayfa sonra, son derece açık bir şekilde şunu yazar: "Diğer her sınıfta olduğu gibi burju-

[4] Costes, VI, s. 223; Editions Sociales, s. 92; altını çizen Marx.

va sınıfı içinde de kişisel durumlar basitçe ortak ve tümel durumlar halini almıştır."[5]

Burada şunu söylemek gerekir ki, bütün bir mitoloji, Hegelci-Marksist mitoloji sallanmaktadır. Bu mitolojiye göre, tözsel (*substantiel*) olan şey, devlet, halk, sınıflar, toplumsal ilişkiler, üretim ilişkileri denen aşkın (*transcendantes*) kütleler içinde bulunmaktadır daima ve birey ancak bu kütlelere katıldığı ve onların yapısına dahil olduğu ölçüde vardır. Marx'a göre bu kütlelerin birey karşısında sürekli olarak özerkleşme eğilimi gösterdiği doğrudur; ama bu özerkleşme sonuçta bir görünümdür, düşünüm yoluyla maskesi kalkan bir yanılsamadır. Bireyin içinde bulunduğu ilişkilerin tözü onun kendi tözünden başka bir şey asla değildir, yaşamının dahil olduğu ilişkiler ona aittir, bizzat bu yaşamın ilişkileri ve belirlenimleridir. Yine *Alman İdeolojisi*'nden alıntılıyorum: "Bireylerin birbirleriyle ilişkide olduğu koşullar, onların bireyselliklerinin parçası olan koşullardır, asla onların dışında bir şey değildir." Marx birkaç satır ileride ekler: "Onlar kendi etkinliklerinin koşullarıdır ve onlar bu etkinliğin ürünüdür."[6] Toplumsal ilişkiler bireyin içinde olduğundan ve onun kişisel yaşamının bazı kipliklerinden başka bir

---

[5] Costes, VII, s. 211; Editions Sociales, s. 394.

[6] Costes, VI, s. 233; Editions Sociales, s. 98.

şeyi belirtmediğinden, bireyin "toplumsallık" tarafından belirlendiği fikri doğrudan doğruya bir saçma olarak kendini gösterir. Bu fikir, toplumsalın soyutlanmasını, bireyden farklı bir gerçeklik olarak birey dışında hipostazlaşmasını ve böylelikle bu sözde toplumsal gerçeklik ile birey arasında dışsal bir nedensellik ilişkisinin kurulmasını varsayar. Bireysel ve somut bütün öznel belirlenimler böylelikle kendi özgün gerçeklik yerlerinden kopartılırlar, soyutlama içinde yeni bir varoluş sergiledikleri mitin gökyüzüne yansıtılarak "nesnel koşullar" sıfatıyla bize sunulurlar. Toplum, tarih, sınıf, devlet, üretim, tüketim gibi aşkın kütleler, içi en boş biçimciliğin tamamen sözel bağıyla karşılıklı olarak birbirlerini belirleyerek fantastik danslarına başlayan tüm yapılar ve üstyapılar böyle oluşur. İhtiyaç gereği yeni kelimelerle gülünç bir kılığa sokulan eski dışsal nedensellik bundan böyle artık yalnızca bu soyutlamalar arasında etkili olur; bu saf sistemlerin içine bireyler müdahale edemez.

Yine de Marx bu tür soyutlamalara karşı polemiği sürdürmüştür. "Devlet insanların üzerinde bir güçtür." savına inanan Stirner'i alaya alır. Devrim ya da isyanın bir yanda olduğu, şeylerin mevcut durumununsa diğer yanda olduğu Stirnerci karşıtlığı yorumlayarak şöyle yazar: "Tüzel kişilik olan '*devrim*'in bir başka tüzel kişilik olan '*şeylerin mevcut*

*durumu'*na karşı mücadele etmesi gerektiğinden söz ettiğinde onun karşıtlığının bütün soyutluğu hemen görülür."[7] "'*Herkes' (tous)* dediğiniz bu kişi kimdir?" diye soran Stirner, cevabı verir: "Toplumdur." Marx yine yorumlar: "Birkaç tırnak işareti sayesinde Sancho burada *'herkes'*i bir kişiye dönüştürür, kişi olarak, özne olarak topluma."[8] Marx yine Stirner eleştirisinde, toplumu altüst eden ve "üretim tarzlarını ve ticaret biçimini yeni bir temel üzerine, yani yenilenmiş kendileri üzerine, yeni yaşam tarzları üzerine yerleştiren" komünist proleterlerden söz eder. Toplumsal ilişkilerden de söz eden Marx, bunların "görünürde bireylerden bağımsız"[9] olduklarını söyler. Bizim ideolojik oluşum diye adlandırdığımız şey nihai kökenine kavuşmalıdır. İnsanlar arasında hüküm sürmüş ilk haktan söz eden Marx şunu yazar: "Hukuk tarihinde, en uzak ve en kaba dönemlerde bu bireysel fiili ilişkilerin, en kaba saba haliyle doğrudan doğruya hukuku oluşturduğu görülmüştür."[10]

---

[7] Costes, VII, s. 246; Editions Sociales, s. 415; altını çizen Marx.

[8] Costes, VII, s. 200-201; Editions Sociales, s. 233.

[9] Costes, VII, s. 8; Editions Sociales, s. 117.

[10] Costes, VIII, s. 180; Editions Sociales, s. 376.

"Günümüze kadarki tüm toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir." önermesinin Marx için hiçbir anlamı olmadığını söyledim. Bu önermenin bizzat Marx tarafından yazılmış olduğu itirazıyla hemen karşılaşabilirim. *Komünist Parti Manifestosu*'nun ilk bölümü bu ifadeyle başlamaktadır. Marx kendi kendini mi yalanlamaktadır? Yoksa biz mi onu yanlış anladık? Şimdi belirgin bir şekilde ihtiyaç duyulan şey, *Marx'ın metinlerinin genel teorisidir.* Böyle bir teori elbette Marx'ın düşüncesinin temel kavramlarının teorisi olarak da tıpatıp geçerlidir. Bu problemi ele alırken, bu türden çeşitli teorilerin daha önce önerilmiş olduğunu da unutamayız. Bu teorilerin en sonuncusu Althusser ile öğrencilerininkidir. Biz de zaman yokluğundan burada yalnızca bunu incelemekle sınırlı kalacağız. Bu yazarlara göre, Marx'ın eserinde, Marx'ın hâlâ Hegel ile Feuerbach'ın felsefesine tabi olduğu ve yalnızca tarihsel bir önemi olabilecek gençlik metinleri ile sonraki eserleri, 1845 sonrasındakiler, olgunlaşma ya da olgunluk eserleri denenler arasında köklü bir kopuş şarttır. Gençlik eserleri insan ve birey gibi ideolojik kavramların egemenliği altındadır. Genç Marx'ın düşüncesinin "teorik temeli" –Althusser'e göre– insan felsefesidir. "Genç Marx'a göre *'insan'* yalnızca sefaleti ve köleliği ele veren bir çığlık değildi. Onun dünya anlayışının ve pratik tutumunun teo-

rik ilkesiydi. İnsanın özü hem kesin bir tarih teorisini hem de tutarlı bir politik pratiği temellendiriyordu."[11] Bu insan ve birey kavramları yalnızca köklü bir "epistemolojik kopuş" sayesinde Marx'ın düşüncesini nihayet terk etmişler ve yerlerini yepyeni kavramlara bırakmışlardır. Alıntılıyorum: "Toplumsal oluşumların kavramları, üretim güçleri, üretim ilişkileri, üstyapı, ideoloji, son tahlilde ekonomi tarafından belirleniş, öbür düzeylerin özgül belirlenişi."[12] İnsan ve birey kavramlarıyla birlikte yabancılaşma kavramı da ortadan kalkmıştır, çünkü yabancılaşma insanın özünün yabancılaşmasıdır, dolayısıyla yabancılaşma kavramı "Marksizm-öncesi" bir kavramdır; örneğin 1857 tarihli *Giriş*'ten anlaşılacağı gibi, Marx'ın sonraki eserinde görülmez. Böylece, genç Marx'ın ideolojisinin yerine nihayet bilimsel bir teori koyulmuş olur: Althusser'in kendi teorisinden başka bir şey olmayan Teori.

Böyle bir yorum kolay kolay ciddiye alınamaz. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Althusser'in sözünü ettiği, önce insan ve birey, sonra üretici güçler, üretim ilişkileri şeklindeki kavram ardışıklığına Marx'ın eserinde hiçbir şekilde

---

[11] *Pour Marx,* Paris, Maspero, 1965, s. 229-230.

[12] *Age.,* s. 233.

rastlanmaz. Tam tersine, bu kavramlar zamandaştır; bunlar hem gençlik eserlerinde hem de sonraki eserlerde yer alır. Althusser'in saptaması yalnızca insan kavramı için, insanın özü için doğrudur. Marx bu kavramı gerçekten terk etmiştir, ama bu terk yine de gençlik yazılarından sonra değil, bizzat bu yazıların içinde olmuştur. Genç Marx'ın tüm temel felsefi sorunsalı özellikle insanın özünü, türün özünü, *Gattungswesen*'i[13], insan türünü reddetme sorunsalıdır. Ne var ki, Marx'ın insanın özü felsefesini reddettiği bu sorunsal birey kavramını, gerçek birey kavramını uzaklaştırmaz, tam tersine buna yöneltir. Fakat, denecektir, insan kavramı ile birey kavramı arasında böyle bir fark var mıdır? Hegel ile Feuerbach'ın felsefesini bir yana, Marx'ın felsefesini diğer yana ayıran bir farklılık vardır. Çünkü insan kavramı, daha doğrusu insanın özü, türün özü kavramı, Georges Cottier'nin gayet iyi gösterdiği gibi,[14] Hegelci tinin geçirdiği son dönüşümlerden biridir. Hegel'in kendisinin de parçası olduğu romantik felsefede olduğu gibi Hegel'in idealist ontolojisinde de hüküm süren aynı özün –bu öz tümelin özüdür– materyalist bir antropolojiye taşınmasıdır

[13] Kelimesi kelimesine "tür(ün) doğası"/"tür varlığı"/"tür oluşu". Marx bunu, Feuerbach'tan esinlenerek, "insan doğası" kavramı yerine kullanır [ed.n.].

[14] Bkz. G. Cottier, *L'Atheisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris, Vrin, 1959; *Du romantisme au marxisme*, Paris, Alsatia, 1961.

bu. Bu tümel ister Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde kendi döndürdüğü doğanın çarklarına ilgisiz olduğunu söylediği yaşam ırmağı olsun, isterse de tin ve tinin devlet içindeki gerçekleşmesi, yani yine politik öz olsun, Marx bu tümele karşı çıkar ve aynı anda hem dirimselliği, hem de idealizmi ve materyalizmi reddeder. Evrensel/tümel, bütün, tür birincil değildir, kurulmuştur ve onu kuran (*fonder*), ona mutlak olarak karşı duran, en radikal ve en tikel belirlenimdir, bireydir.

Marx'ın başta Hegelci olduğu ve bir süre de Feuerbach'a kandığı doğrudur; bu dönem, örneğin, "*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*"daki din eleştirisi dönemidir. Burada Marx, dinin insan özünün yabancılaşmasından, içeriğinin kendi dışına yansımasından başka bir şey olmadığı ve bunun da bir temsil biçiminde meydana geldiği tezini yeniden ele alır. Yabancılaşma kavramının burada insanın özü kavramıyla ilişkili olarak kullanıldığı doğrudur. Bu yabancılaşma kavramının *o dönemde* ideolojik bir kavram olduğu da doğrudur. Bu özellikle Hegel'in kavramıdır; Feuerbach ve Bauer tarafından ele alınmıştır ve bu kavrama göre yabancılaşma bir temsilden, bir düşünce ediminden ibarettir. Fakat genç Marx'ın bütün sorunsalı özellikle ide-

olojik yabancılaşma kavramını aşmak ve bunu reddetmektir. Yalnızca Hegel ve Feuerbach'a karşı değil, Bruno Bauer ve Stirner'e karşı da sürekli olarak yeniden ileri sürdüğü tezi şudur: Yabancılaşma gerçekten bir düşünce ediminden ibaretse; düşünce için, kendinin bilinci için, insanın özü için, içeriğini kendi dışında gösterme [temsil etme-*se représenter*] olgusundan ibaretse; bu durumda, bu yabancılaşmayı yenmek için şeyleri başka türlü temsil etmek, *özünü kendinin dışında göstermemek* [temsil etmemek-*ne plus se représenter*] yeterlidir, başka türlü düşünmek, bilinci, zihin yapılarını dönüştürmek ya da herhangi bir "epistemolojik kopuş" gerçekleştirmek yeterlidir. Bu tez aslında ideolojinin, Alman ideolojisinin, genellikle ideoloji olarak anlaşılan felsefenin tezidir ve Marx buna şu karşılığı verir: Siz şeyleri başka türlü temsil edebilir ve kavramlarınızı değiştirebilirsiniz, bunun hiç önemi yok, düşünce gerçekliğe karşı bir şey yapamaz, yani fiili belirlenimleriyle birlikte yaşayan birey gelir önce, çünkü bu gerçek, yaşayan, belirli birey başkadır, şeyleri ve kendini temsil etme tarzı, yani "bilinci" başkadır. Varlığın (*être*) bu iki düzeyi arasında bir ilişki elbette vardır, bir yanda bireyin kendine dair temsili ile diğer yanda ne olduğu arasında bir ilişki mevcuttur; fakat bu ilişkinin ilkesi elbette gerçek bireydedir, onun somut yaşamındadır,

kendi varlık tarzındadır, yaşam tarzındadır, öyle ki yaşayan birey ile düşündüğü şey arasındaki bu ilişki üçüncü şahsın belirlediği bir ilişki değildir, fenomenolojik temellendirme ilişkisidir. "İnsanların yaşam tarzını belirleyen onların bilinçleri değildir, bilinçlerini belirleyen yaşam tarzlarıdır." Ayrıca: "Yaşamı belirleyen bilinç değildir, bilinci belirleyen yaşamdır."[15] Marx'ın "materyalizm"i bireyin somut yaşamında ideolojinin bu fenomenolojik temellenmesinden başka bir anlama asla gelmez.

Bu durumda, İdeoloji kavramı tüm gençlik yazılarının ve özellikle *Alman İdeolojisi*'nin tam da merkezi temasını oluştururken ve Marx daha sonra, eleştirisini tamamladığı için, deyim yerindeyse, ondan hiç söz etmezken, ideoloji kavramının Marx'ta 1845'ten sonra ortaya çıktığı nasıl söylenebilir? Yabancılaşma kavramı 1858-1859 el yazmalarında ve bizzat *Kapital*'de hep mevcutken; Marx gerçek yabancılaşmanın, düşüncenin değil varoluşun bir olgusu olan yabancılaşmanın çerçevesini daha iyi çizebilmek için ideolojik yabancılaşma kavramını uzaklaştırmışken, yabancılaşmanın ideolojik bir kavram olduğu ve olgunluk metni olan 1857 tarihli *Giriş*'te artık bulunmadığı nasıl söylenebilir? Aynı şekilde, ideolojik bir birey kavramı olduğu

---

[15] Costes, VI, s. 158; Editions Sociales, s. 51.

doğru olsa da, bu kavram Marx tarafından gençlik yazılarında, örneğin *Kutsal Aile*'de ya da *Alman İdeolojisi*'nde açıkça bulgulanmış, tariflenmiş ve reddedilmiştir; dolayısıyla ideolojik birey kavramının eleştirisinin de bizi gerçek bireye yöneltmekten başka hedefi yoktur.

Marx'ın metinlerinin genel bir teorisine ihtiyaç olduğu doğrudur. Benim önerim şudur. Marx'ın metinlerini –elbette çok şematik olarak– üç gruba ayırmak uygun düşer. İlk olarak, 1845'e kadarki gençlik yazıları. İkinci olarak, tarihsel-politik metinler olarak adlandıracağım *Komünist Parti Manifestosu, Fransa'da Sınıf Savaşımları, 18 Brumaire, Fransa'da İç Savaş* gibi metinler. Üçüncü olarak da iktisadi metinler ve özellikle *Grundrisse* ve *Kapital* gibi büyük metinler. Bunları rahatlıkla iktisadi-felsefi metinler diye adlandırabilirim.

Tarihsel-politik metinler tam da Marksizmi doğurmuş olan metinlerdir. Bu metinlerde temel bir rol oynamış olan kavramlar, daha önce belirtilen, üretici güçler, üretim ilişkileri, çelişki, sınıflar, devrim, diyalektik gibi kavramlardır. Bunlar Marksizmin temel kavramlarıdır. Bunlar tarihin kurucu kavramlarıdır. Tarih karşısında onlar bir köken, kurucu bir iktidar anlamı taşımaktadır. Fakat Marksizmin temel kavramları, tarihin kurucu kav-

ramları Marx'ın düşüncesinin temel kavramları değildir. Nihai/Son gerçeklik (*réalité dernière*) açısından onların belirttiği şey, kökensel bir doğalaştırıcı (*naturant*) değil, bir doğalaşmış'tır (*naturé*), temeli olan, doğurulmuş, yaratılmış bir gerçekliktir. Sınıf, toplumsal ilişkiler, üretici güçler böyledir. Tıpkı gönderme yaptıkları gerçeklik gibi bu kavramların bir soykütüğü vardır ve Marx'ın ilk felsefesi –ki sonuçta onun tarih felsefesinden farklıdır– bu soykütüğünün analizidir, bu tarih ilkelerinin bizzat temellendiği son gerçekliğin radikal açıklanışıdır.

Böylece Marksizmin muğlaklığı görülmektedir. Marksizmin kullandığı kavramlar bir anlamda doğrudur: Tarihçi ya da politik düşünür Marx'ın gözünde tarihin sınıflar mücadelesi tarihi olduğunu söylemek doğrudur. Fakat bu kavramların belirttikleri gerçeklik mutlaklaştırılırsa; her seferinde bir genellik olan bu gerçeklik, ontolojik düzen içinde tözsel ve doğrulanabilir varlık (*être véritable*) olarak kabul edilirse; sınıfın ya da üretimin gerçekliğin dokusunu kendi başlarına oluşturduğuna, hatta gerçekliğin özü ve bütün belirlenimlerin –örneğin bireylerin– kurucu ögesi olduğuna inanılırsa, bu kavramlar yanlış olur. Bu kavramların Hegel'deki anlamı tam da bu yanlış anlamdır.

Bu durumda gözümüzün önüne şu gerçeklik serilir: Hegel'den Marksizme uzanan soy zinciri açıkça ortadadır; tümel, genel, toplumsal, politik öz, –şunları da belirteyim– grup, kolektif praksis, diyalektik, inkâr, devrim, şeylerin içinde hareket eden tümel bir öz olarak anlaşılan iç hareket her ikisinde de başattır.

Bir gün Jean Hyppolite'e, Hegel'in Jena metinlerinden bir kez daha söz ettiğini işitince sordum –bu metinlerin sesi çok şaşırtıcı biçimde moderndir, çok şaşırtıcı biçimde Marksisttirler, çalışmanın merkezi bir rol oynadığı, insanların söylediklerinin ya da düşündüklerinin değil yaptıklarının önem taşıdığının belirtildiği metinlerdir (*Tinin Fenomenolojisi*'nde bu ünlü temalarla karşılaşılır, niyet, ahlakçılık, ruh güzelliği gibi şeyler eleştirilir). Evet, şunu sordum: "Peki ama sizce özünde Hegel, Marx ya da Marksizm arasında ne fark var?" Şu cevabı verdi: "Aslında fark yok." Zaten, Marksizmi yenilemek istemiş, Stalinci yapılar dogmatizmi gibi tık nefes bir yeni-pozitivizmin ya da bir bilimciliğin yavanlığından Marksizmi kurtarmak istemiş yorumcular, genel bir olumsuzluk felsefesine, daha doğrusu kolektif bir praksis, toplumsal praksis teorisi içinde Marksizmi antropolojikleştirmeye uzun süredir geri dönmüşlerdi.

Bu çözümü ve sonuçta Hegel'in temel kavramları ile Marx'ın temel kavramları arasındaki bu özdeşliği mümkün kılmaya katkıda bulunmuş olan şey, yalnızca Marx'ın sözünü ettiğimiz tarihsel-politik yazıları değildir, aynı zamanda gençlik yazılarıdır da. Çünkü, söylediğimiz gibi, Marx başta Hegelciydi. Marx'ın eserinde bir kopma elbette vardır; biz bu kopmayı gençlik yazılarına yerleştiriyoruz. Bu, tam anlamıyla Hegelci temalar, kavramlar ve varsayımlar ile tam da Marx'ın Marx olduğu dönemde bunları kökten inkârı arasındaki köklü kopuştur. Bu andan itibaren, eğer gençlik yazılarından yalnızca bu Hegelci temalar anlaşılırsa, "toplumsal biçimler"in klasik Marksizminde ayak direnmiş olur, bu Marksizm doğrulanmış olur, ama Marx'ın Hegel'e itirazı unutulur, yani Marx'ın felsefesi, bu biçimlerin soykütüğü, bunların kurucu bir ögeye indirgendiği, bu ögenin sonuçta somut öznellikten başka bir şey olmadığı, bu biçimlerin tümele ya da kolektife değil bireye indirgenmiş olduğu unutulur.

Bu indirgemenin Marx'ın düşüncesinde temel olduğunu, bizi monad'sal varoluşa yönelttiğini göstermek için bu akşam pek az zamanım kaldı. Birkaç kelimeyle bunu yapmaya çalışacağım. Sınıfın soykütüğünü ele alalım. Marx sınıfın temeli olarak iş bölümünü görür. Şehir ile kır arasındaki ilk

büyük toplumsal bölünmenin altında yatan iş bölümüdür bu. Proletaryanın görünümünü şekilleyen ve belirleyen şey manüfaktürdeki ve büyük sanayideki iş bölümüdür. Bütün iktisadi-toplumsal yapılar buna dayanır. Özel mülkiyeti kuran budur, özel çıkarla genel çıkar arasındaki çelişkiyi kuran budur, mübadeleyi, yani meta ekonomisini, ardından da kapitalizmi mümkün kılan budur. Sosyalizme gelince, son ve en aşikâr hedefi iş bölümünün ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. O halde, iş bölümü nedir? Nihai ve kesin bu fenomen neden ibarettir? Bireyi ele alalım, tek kişiyi kastediyorum. Onu bir öznellik olarak ele alalım; ama düşüncenin içinde, zaten tümel olan bir düşüncenin, temsilin içinde, Marx'ın –diğer klasik filozoflarla birlikte– "bilinç" diye adlandırdığı şeyin içinde tükenip giden idealizmin öznelliği olarak değil. Tersine, bireyi, olası etkinlik ve yönelimsellikler çokluğunu gücüllükler (*virtualités*) sıfatıyla kendi içinde taşıyan, somut, tikel bir öznellik olarak ele alalım. Marx bu öznel potansiyelleri "kişisel güçler" (*puissances personnelles*) diye adlandırır. Hep bireysel olan yaşam bu öznel güçlerin öznel birliğidir; bu güçler tamamen yaşama aittir, onun kökensel varlığını tarif ederler, onun tarafından istenmiştirler, onun ihtiyacıdırlar. Yaşamak, bu tür olasılıkları geliştirme zorunluluğudur. Marx *Kapital*'de

"bedenin ve ruhun güçlerinin özgür oyunu"ndan söz eder.[16] Bu güçlerin oyununa izin vermek, onları edimselleştirmek, onlara varlık ve gerçeklik vermek demektir. Bireysel olanakların gerçekleşmesi (*réalisation des possibilités individuelles*), Hegel'de görüldüğü gibi, bu olanakların nesneleşmesi, nesne biçimi altında, herkes ve her bir kişi için orada olanın içinde, eserin içinde belirmeleri anlamına asla gelmez. Tam tersine, öznel gücüllüklerin ilk gerçekleşmesi de başlı başına özneldir. Yaşamın momentlerinden biri olarak, fiili (*effectives*) fenomenolojik kipliklerinden biri olarak, bir yaşantı olarak bizzat yaşamın içinde edimselleşmedir (*actualisation*). Hep bir edim ya da bir durum söz konusudur: Bu, ihtiyacın karşılanması olan tüketimdir, kullanmadır; hareket etme edimidir, canlı harekettir, canlı çalışmadır, her duyunun öznel estetik gelişimidir. Bu nedenle, Marx'ın hiç durmadan hedeflediği, ısrarla gerekli gördüğü şey olan bireyin tümel gelişimi, "insan içselliğinin bütünsel açılımı"dır.[17]

İş bölümü içinde bireysel öznel potansiyeller bütünü öyle edimselleşir ki belirli bir bireyde bu potansiyellerden ancak

[16] Marx, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, cilt I, s. 799. Alıntıladığımız yer: *Le Capital.*

[17] *Grundrisse*, tercüme Dangeville, ed. Anthropos, cilt I, s. 450.

bir teki gerçekleşmiş olur. Diğer potansiyeller, diğer yaşam güçleri onun dışında gerçekleşir, farklı monadik alanlarda meydana gelir. Marx *Alman İdeolojisi*'nde şunu söylemektedir: "İş bölümü, manevi ve maddi etkinliğin, yararlanma ve çalışmanın, üretim ve tüketimin farklı bireylere düşme olanağına, hatta gerçeğine yol açar."[18] Bundan böyle her birey, kendi içinde ele alındığında, bir yaşamın çoklu olanaklarını gerçekleştirmekten yoksun kalsa da bu yaşam ona aittir, onun kendi varlığını (*être*) oluşturur. Bu bireysel varlık kısmen gerçekleştiğinde, sakatlanmış demektir. İş bölümü, der Marx *Kapital*'de, "Bireye, yaşamının kökünden saldırır." Ayrıca, "Emekçiyi kendinin parçasına indirgeyecek denli sakatlar." der.[19] İş bölümü eleştirisinin etik anlamı ikincildir, öncelikli anlamı ontolojiktir, monadik bir öznellik felsefesi varsayar. Tümelin ya da bütünün önceliği ileri sürülürse, nasıl kavranırsa kavransın, iş bölümü eleştirisinin hiçbir anlamı kalmaz. Gerçekten de, organizma ya da yapı açısından her bölüm ya da her öge kendi işlevini yerine getirir, bütünün düzeni içinde kendine düşen rolü oynar. Noktayı, ögeyi eğer mutlak olarak görürsek ve birey de varlığın

---

[18] Costes, VI, s. 171; Editions Sociales, s. 60-61.

[19] *Le Capital,* I, s. 907, 904.

bütünü olarak ortaya koyulursa, bireyin dışındaki her şey onun varlığına derhal bir saldırı anlamına gelir, bireyin yoksun kaldığı şey olur. İş bölümünün eleştirisi gerçek yabancılaşma teorisidir. Bu ne ideolojiktir, ne politik, ne sosyal, ne iktisadidir; mutlak monadın iç durumunun tanımıdır. İş bölümü, öznelliğin bölünmesidir.

Marx'ın çalışmasında, gençlik yapıtlarından ve tarihsel-politik metinlerden bağımsız, üçüncü bir metin grubu vardır. Olgunluk döneminin önemli iktisat yazıları. Yarın, özellikle bunlara dayanarak Marx'ın bütün iktisat analizinin ancak radikal bir bireysel öznellik felsefesi temelinde kavranılabileceğini –ve öncelikle de böyle mümkün olduğunu– göstermek istiyorum.

II

Marksizmin klasik temalarından biri gerçekliğin, en azından insan toplumlarını temelde desteklediğini ve belirlediğini kabul etmemiz gereken gerçekliğin iktisadi olduğudur. Marx'ın tezi ise iktisadi olanın bir soyutlama olduğudur; iktisadi gerçekliğin hakiki, nihai/son gerçeklik olmadığı, bu gerçekliği varsaydığı ve ona gönderme yaptığıdır. İktisadı temellendiren ve son tahlilde belirleyen bu son gerçeklik

ise bireysel öznel yaşamdır. Marx'ın bütün iktisadi sorunsalı böylece bize mevcut haliyle iktisadı katederek, kaynağına, hakiki tözüne, gerçek belirlenimlerine erişen bir analiz olarak sunulur. İktisadın bu gerçek belirlenimlerininse başlı başına iktisadi düzende olmadıkları, tersine, iktisadi olmayan olarak, Marx'ın kendi deyimini alırsak, iktisat-dışı bir gerçeklik olarak kavranması gerektiği her seferinde ortaya çıkar. Her iktisadi güçlüğün, klasik iktisadın her aporia'sının çözümü, tam da belirttiğimiz bu harekettedir; bir kökene doğru, iktisadi olanı temellendirse de onun dışında olan bir varlık bölgesine (*région d'être*) doğru bu gidiştedir. Bundan böyle, iktisat gerçekliğin yeri olmadığı gibi, hakikatin yeri, nihai/son açıklamanın yeri de olamaz. Tam tersine, iktisat kendini bir görünüm olarak, bir muamma (*énigme*) olarak ve sonuçta bir aldatmaca olarak sunar. Ve bu görünümü yıkmış olan, bu bulmacayı çözmüş olan, bu aldatmacayı dağıtmış olan analiz, kelimenin tam anlamıyla, iktisadi değil felsefi bir analizdir. Marx'ın düşüncesinin evrimini, felsefenin –basit bir ideolojiye indirgenmiş olan gençlik yazılarının– adım adım ya da aniden terki olarak sunmanın ve bunun da pozitif ve tamamıyla bilimsel bir iktisat incelemesi adına yapıldığını ileri sürmenin ne kadar yanlış olduğu görülür. Hep biraz alelacele kutlanmış olan felsefenin sonu, Marx'ın

gözünde Hegelci felsefenin sonu anlamına gelmektedir yalnızca; ve Marx'ın bize sunduğu iktisat teorisi, iktisat-dışı bir gerçekliği, özelikle de genç Marx'ın düşünümünün yöneldiği gerçekliği yeniden buluyorsa, öncelikle felsefedir. Marx'ın düşüncesinin birliği, bütün eserinin arka planını katetmektedir.

Fakat, Marx'ın kendi dışında duran bir temele indirgemek istediği saf iktisat nedir? İktisadın bu şekilde analizi, Marx'ta, gerçek bir eidetik analizdir; genel haliyle iktisadı değil, özel bir iktisadi sistem içinde, yani meta ekonomisi içinde ve özellikle de en gelişmiş biçimi altındaki meta ekonomisi içinde, yani kapitalizmde mevcut iktisadı hedeflese de böyledir. Mevcut haliyle iktisat, saf iktisat, maddi ögeden ayrıştırılarak belirlenir. Bu öge bize öncelikle bireysel fenomenolojik yaşam şeklindeki temel biçiminde kendini gösterir. İhtiyaçtan oluşan ve kendinin bu kökensel deneyimi içinde, devindirici bir bedensel belirlenime, bu ihtiyacı tatmini hedefleyen bir harekete acilen dönüşen bir yaşamdır bu. Böylece her yaşam, ihtiyaca, yani yaşamın kendisine uygun bir nesne üretmeye yönelik somut etkinlik olur. Bu nesne, yaşamın içinde tüketilerek ortadan kalkabilir ya da yararlı nesne sıfatıyla yaşamın dışında varlık sürdürebilir. Bizzat yaşamın ürettiği böyle bir nesne, besin, giyecek, mo-

bilya gibi bir kullanım değeridir. Kullanım değeri, yaşama kesin bir göndermenin –özellikle de olası ya da gerçek kullanımın– ifadesi olan temel bir aksiyolojik belirlenimi taşıyan maddi bir nesnedir.

Marx'ta kullanım değeri kavramının muğlaklığını da hemen belirtelim; çünkü kullanım değeri yalnızca yaşama yararlı nesneleri belirtmez. Bu nesneleri yaratmış olan etkinlik, benim de kullanabileceğim ve tanımlanan süreçte fiilen (*effectivement*) kullandığım bir şeydir. Her birey kendi içinde bir çalışma kapasitesi taşır, kendi varoluşu, bedeni, gücül devindiriciliği olan bir "iş gücü" taşır. Dolayısıyla, iş gücünün kullanım değeri, bu gücün edimselleşme kapasitesinden başka bir şey değildir. Fakat kullanım değerinin üçüncü bir anlamı daha vardır: Bu durumda, canlı emeği ya da yaşamın ihtiyaç duyduğu ürünü değil, işte kullanılan aygıtı, bu aygıtın işleyişine ya da bakımına hizmet eden aygıt ya da maddeleri hedefler. Örneğin yağ insan tarafından kullanılabilir, ama makineleri yağlamakta kullanılan özel bir yağ da vardır. Makine yağlarken bu yağın kullanım değeri harcanır.

Emek süreci olarak adlandırılan, tanımladığımız süreci ele aldığımızda, bazı saptamalarda bulunmamız gerekir. Öncelikle, bu sürecin kendi içinde de, sonuçlarında da iktisa-

di bir şey olmadığı ortaya çıkar. Bu süreç, varoluşun bir belirlenimi, yaşamın bir momenti olan, başka da bir şey olmayan, kelimenin gerçek anlamıyla çalışmada yoğunlaşır. Ben faal durumdayken her tür hareketi gerçekleştiririm ve bu sürecin içinde *a priori* iktisadi hiçbir şey yoktur; aygıtlara ve bu çalışmanın sonucuna gelince, bunlar, gördüğümüz gibi, kullanım değerleridir. Marx şöyle der: "Kullanım değeri değerin iktisadi biçimi değildir."[20] Yapabileceğimiz ikinci saptama, maddi, hatta gerçek denen bu emek sürecinin hem öznel hem de bireysel olduğudur. Marx *Kapital*'de şöyle der: "İşte, emek sürecinin ayrıştığı basit ögeler: 1. insanın kişisel etkinliği ya da kelimenin tam anlamıyla emek; 2. emeğin üzerinde etkide bulunduğu nesne; 3. etkide bulunmasını sağlayan araç."[21] Marx'ın bu kişisel emeğin öznel olduğunu ileri sürdüğü çok sayıda metin vardır. Rastgele alıntılıyorum: "öznel etkinlik",[22] "emek gücünün öznel faktörü",[23] "canlı emeğin saf gücü",[24] "oluşmakta olan emek", "hareket

[20] *Grundrisse,* II, s. 425.

[21] *Le Capital,* I, s. 728.

[22] *Grundrisse,* II, s. 456.

[23] *Le Capital,* I, s. 735.

[24] *Grundrisse,* II, s. 105.

halindeki emek", "öznel biçimdeki emek", "nesneleşmemiş emek", "canlı emek", "canlı özne olarak emek."[25]

Emeğin başlı başına iktisadi bir şey olmadığı, tersine, bireysel yaşamın bir olumlanması ve belki de en temel gerçekleşmesi olduğu, örneğin Adam Smith'in emeği bir özveri olarak gördüğü anlayışa Marx'ın yöneltttiği eleştiride görülür. Bu, der Marx, tamamen olumsuz bir anlayıştır ve yalnızca "zorunlu çalışma" için, yani özellikle iktisadi bir sistem içindeki çalışma için geçerlidir. Fakat emek, kendi içinde, zorunlu çalışma değildir; yaşamın normal, kendiliğinden bir belirişidir, ona ait bir belirlenimdir. Kuşkusuz ki, kolay bir şey değildir, "Fourier'nin, civelek bir kız gibi safça düşündüğü zevk ve eğlence değildir,"[26] bir çabadır, hatta "yoğun çabadır", ama bu haliyle, çaba olarak emek varoluşun kendisidir, her türlü iktisadi ya da tarihsel belirlenimden öncedir. Marx'ta mutlak bir varoluş teorisi vardır, ben bunu her türlü tarihsel ya da iktisadi görececilikten bağımsız, kütlesel ontoloji (*ontologie massive*) olarak adlandırıyorum. Demek ki, bu ontolojiyi oluşturan, mutlak, tarih-aşırı, hiçbir ideolojiye indirgenemeyen, kısacası saf bir felsefe gibi olan fikirler vardır. Örnek olarak şu önermeyi aktaralım: "Emek,

---

[25] *Age.* s. 220.

[26] *Grundrisse,* II, s. 114.

kullanım değerleri ürettiğinden, yararlı olduğundan, her türlü toplum biçiminden bağımsız olarak, insan varoluşunun zorunlu bir koşuludur, sonsuz bir zorunluluktur."[27]

Kendi içinde iktisadi olmayan, bireysel, öznel emek süreci, maddi üretim sürecinin özünü oluşturur. Marksizmde toplumun ve tarihin maddi ve iktisadi temeli olarak verilen bu sürecin, toplum ve tarih karşısındaki bu temel rolünü oynadığı kuşkusuz görülür; ama bu süreç kendi içinde ve öncelikle ne maddidir ne de iktisadi. Marx, "insanlar, üretici yetilerini geliştirirken, yani yaşarken..."[28] diye belirttiğinde, üretici güçlerin tözünün nihai olarak canlı öznellikte yattığı açıkça görülür. Çünkü üretici güçler ontolojik olarak bireylerin yetileri, yetenekleri ve etkinlikleri içinde çözülürler; dolayısıyla bu üretici güçlerin gelişiminin, özdeş olarak, bu bireysel etkinliklerin sonsuz gelişimi anlamına geldiği açıktır. Marx şöyle der: "... Üretici güçlerin en yüksek evrimi, demek ki, ... bireylerin en kapsamlı gelişimidir."[29] Kapitalizm üretici güçlerin, dolayısıyla bireylerin yetilerinin dizginsiz gelişimine yol açacağından, Marx uygarlığın temellerini orada görür.

Bununla birlikte, bizim tanımlamak istediğimiz şey, saf iktisat, mevcut haliyle iktisat kavramıdır. Bu kavramın oluşumu

---

[27] Marx, *Œuvres complètes*, I, s. 570.

[28] Annenkov'a Mektup (28 Aralık 1846), Marx, *Œuvres complètes*, I, s. 1444.

[29] *Grundrisse*, II, s. 34.

bugüne dek olumsuz tarzda, maddi olan her şeyin iktisat dışına atılmasıyla sürdü. Bu durumda ne kalır geriye, saf iktisadi belirlenimler nelerdir? İhtiyacı karşılamak için üretilmiş nesne yalnızca kullanım değeri değildir, aynı zamanda değişim değeridir de. Üreticisi tarafından tüketilmek ya da kullanılmak yerine, bir başka nesneyle değiş tokuş edildiğinde bu belirlenim ona verilir. Bu durumda bir meta olur. Değişim değeri saf bir iktisadi belirlenimdir, bizi mevcut haliyle iktisadın boyutuna dahil eder. Mübadeleye (değiş tokuşa-*échange*) bağlıdır.

Tarihsel olarak değiş tokuş öncelikle marjinal (*marginal*) bir fenomendir, farklı insan gruplarının sınırında, bunlar kendilerinin hayatta kalması için doğrudan ihtiyaç duydukları geçimliklerin (*subsistances*) biraz fazlasını üretebilir olduklarında ortaya çıkmıştır. Bu durumda bu gruplar ellerindeki ürünleri değiş tokuş (*échanger*) etmişlerdir. Üretimleri bundan pek etkilenmemiştir. Esasen kullanım değerlerine, yani tüketime ve yaşama yönelik olmayı sürdürmüştür. Yalnızca fazla gelen ürünler meta ve değişim değeri oluyordu. Bununla birlikte, yavaş yavaş, üretimin çok ağır gelişimiyle birlikte, değişimin kendisi de gelişti ve günün birinde, aniden üretimin hedefi oldu. Artık ihtiyaçları karşılamak için üretilmez oldu; ihtiyaçlar zaten hep aynıydı, sınırlıydı, öyle ki üretim de sınırlı kalıyordu. Satmak için üretildi, yani üret-

mek için üretildi ve üretim sınırsız oldu. Evrimlerinin bu noktasına gelmiş olan toplumlar altüst oldular. Bu durumda bir devrim meydana geldi; doğrusu, insanlık tarihindeki tek devrimdir bu. Ve bu devrim şundan ibarettir: Üretim artık kullanım değeri tarafından değil, değişim değeri tarafından yönlendirilmekte ya da tanımlanmaktadır; kelimenin tam anlamıyla iktisadi olmak için yaşama itaat etmekten çıkmıştır. Yaşamın temel kipliği olan etkinlik, artık ilkesini ve amacını yaşamın kendisinde, ihtiyaçta bulmamaktadır; yaşamın doğal uzantısı ve gerçekleşme kipliği olmaya son vererek, tam anlamıyla iktisadi, yabancı bir teleolojiye, yani her zaman daha fazla değer, yani para üretme zorunluluğuna tabi olmuştur. Değer olmanın büyük yasasına tabi olmuştur. Değişim değerinin, üretimin amacı olarak kullanım değerinin yerine geçmesi, yani iktisadi olanın yükselişi ve hükümranlığı, dolaysız yaşamın sapması ve tüm değerlerinin tersine dönmesi anlamına gelir. Marx'a göre, iktisat gerçekliğin alanı değildir, daha ziyade gerçekliğin kendini yitirdiği alandır, yabancılaşmanın yeridir. Marx'a göre iktisat öncelikle kötülüktür.

Bununla birlikte, mübadelenin önce insan grupları arasında, sonra da bu grupların içinde etkili oluşunu tarif etmek yetmez. Meta ekonomisinin, ardından kapitalizmin basit

anlamda tarihsel doğumu söz konusu değildir burada da. Mübadelenin saf, önsel olanağını, göstermek gerekir; ve bu olanak aynen değişim değerinin ya da mevcut haliyle iktisadın olanağıdır. Saf iktisadın aşkın bir soykütüğüdür söz konusu olan.

Değişim değerinin olanağı sorusuna klasik iktisat şu cevabı vermiştir: Değerin kökeni emektir; bir ürünün değişim değeri, içerdiği emek miktarıyla tanımlanır. Başlangıçta bu tezle mücadele etmiş olan Marx, kısa sürede bunu kabul etmiştir, çünkü onun gizli kaygılarına, yani iktisadın yaşamın içinde kök saldığını, iktisadi servetin kökeninin emekçilerin çalışması olduğunu göstermeye uygundu.

Fakat mübadeleyi daha yakından ele alalım. Klasik iktisat bunu gerçekten açıklıyor mu? Mübadelede iki kullanım değeri, iki ürün karşı karşıya gelir. Kesinlikle ortak bir yanları yoktur. Bir tarafta belli bir miktar bez, diğer tarafta belli bir miktar buğday ya da maden vardır ya da herhangi bir şey. Bütün bu ürünler arasında bir eşitlik nasıl sağlanır? Şöyle denmektedir: Bu farklı ürünlerin çeşitli miktarlarını üretmek için aynı emek miktarı gerektiğinden, bunlar kendi aralarında değiş tokuş edilebilirler. X miktarda *m* metasıyla y miktarda *m'* metasını üretmek

için aynı miktarda emek gerekti, dolayısıyla x miktar *m* metası y miktar *m'* metasıyla değiş tokuş edilebilir. Ne var ki, Marx'a göre *genel olarak* emek yoktur. Yalnızca somut, bireysel, belirli, öznel, nitelik bakımından farklı emekler vardır. Pazarda temsil edilen kullanım değerlerinin niteliksel farklılığına, bunları üretmiş olan bireysel emeklerin niteliksel farklılığı denk düşmektedir. Dokuma ile eğirme, çiftçilik ile madenin dibinde çalışma nasıl kıyaslanabilir? Fakat bu saptamaya radikal bir anlam vermek gerekir. Çünkü farklı olan yalnızca farklı türde çalışmalar değildir. "Aynı" çalışma iki farklı kişi tarafından yapıldığında "aynı" değildir. Bir kamyon dolusu kömürü boşaltmak ve çuvalları bir depoya ya da avluya kadar taşımak gerektiğinde bir işçinin çabası, öznel olarak yaşadığı etkinlik, bir başka işçininkinden temelde farklıdır, birine zahmetli gelen iş diğeri tarafından bedensel güçlerinin olumlu anlamda serpilmesi ve dirimselliğinin ifadesi olarak yaşanabilir. Veyahut birini sıkan şeye diğeri hiç önem vermeyebilir. Etkinliklerinin zamanı aynı değildir: varoluşlar değiş tokuş edilemez, bunlar karşılaştırılabilir değildir; ve gerçek emek, bu emeğin öznel zamanı, tikel bir varoluşun daima tikel olan kipi de değiş tokuş edilemez.

Marx bütün bunları biliyordu. *Grundrisse*'de şöyle der:[30] "Emek zamanı, kendi içinde, ancak etkinliğin öznel biçiminde mevcuttur." Birkaç satır sonra da şu sonucu çıkarır: "Öznel olarak bunun anlamı, tek bir işçinin emek zamanının başka bir şeyle doğrudan doğruya değiştirilemeyeceğidir." Fakat kökensel, monadik yaşam, iktisada, mübadeleye indirgenemezse de, bu mübadele yine de zorunludur, en azından bazı toplumlarda meydana gelir, dolayısıyla mümkün olmalıdır. Mübadelenin imkânını bizzat imkânsızlığından yola çıkarak kurmak gerekir. Marx, tek bir öznel emeğin onu gerçekleştiren birey tarafından değiş tokuş edilemeyeceğini söyledikten hemen sonra ekler: "Tümel olarak değiş tokuşta bulunabilmek için, öncelikle bir aracıya sahip olmak ve *kendinden farklı bir biçim edinmek* gerekir."[31] Gerçek öznel emeğin değiş tokuşta bulunmak için aldığı kendisinden farklı biçim toplumsal emektir, bu toplumsal emeğin belli bir miktarıdır, bu gerçek emeğin ürününün değeri olacak değişim değerini fiilen tanımlayan miktardır. Gerçek öznel emekten, ona denk düşecek bu emek miktarına nasıl geçilir? Başka deyişle, yaşamdan yola çıkarak iktisadın soykütüğü nasıl oluşturulur?

---

[30] *Grundrisse,* I, s. 108-109.

[31] *Age.,* altını biz çizdik.

Bir soyutlama yoluyla. Toplumsal iktisadi çalışma Marx'a göre soyut emektir. Bu soyutlama farklı biçimlere bürünür. Canlı emeğin öznel çabasının yerine bu çabanın dışsal çerçevesi koyulur; günün, yarım günün, saatin kaydedildiği nesnel zamansal çerçevedir bu. Falanca etkinlik falanca emek saati olur. Bu etkinliğin niteliğinin, kendine özgü öznel güçlüğünün yerine bir prototip koyulur; basit emek ya da karmaşık emek, yani kalifiye emek prototipi. Örneğin bir saatlik kalifiye emeğin iki saatlik basit emeğe denk düştüğü tahmin edilir. Sonunda, falanca ürünün imalatı için gereken emek açısından, burada da, falanca işçinin gerçekleştirdiği gerçek çalışmanın yerine, söz konusu sonuca erişmek için normalde harcanması gereken enerji miktarı fikri koyulacaktır. Dolayısıyla, zorunlu emek artık fiilen gerçekleştirilen çalışma değil, gerçekleştirilecek çalışma fikridir, bir ortalama olarak anlaşılan ve soyut şekilde tanımlanan ideal bir emek normudur.

Gerçek emek ile soyut emek arasındaki bu ayrım ve bu karşıtlık Marx tarafından hem kendi keşfi olarak hem de temel bir şey olarak, tam da belirttiğimiz temel açıklamanın konusu olarak verilmiştir. *Kapital*'den alıntılıyorum: "Aynı metada temsil edilen emeğin bu ikili karakterine ilk ben

vurgu yaptım. Siyasal iktisat bu nokta etrafında dönüp durduğundan burada daha fazla ayrıntıya girmemiz gerekir."[32]

Gerçek emek ile soyut emek arasındaki ayrım gerçekten de temel önemdedir. Öncelikle emeğin varlığını hem değerle hem de ürünle ilişkisi içinde, hatta istenirse, hem değişim değeri hem de kullanım değeri olarak ele alınan metayla ilişkisi içinde kesin olarak aydınlatmamızı sağlar. Değişim değerini temellendiren şey toplumsal emektir. Kullanım değerini temellendirense gerçek emektir. Fakat bu temellendirme her iki durumda da farklı şekillerde gerçekleşir. Değişim değeri, *Grundrisse* metninin gösterdiği gibi, toplumsal emeğin nesneleşmesidir: "Emeğin genel ve toplumsal karakteri bizzat kendini nesneleştirdiğindendir ki, emeğin ürünü değişim değeri haline gelir ve meta, para özelliği (*propriété*) kazanır. Birkaç satır ötede Marx paranın "genel emek zamanının nesneleşmesi"[33] olduğunu söyler. Fakat soyut toplumsal emeğin değişim değeriyle ilişkisi Hegelci nesneleşme şemasıyla, nesneleşme olarak anlaşılan emek kavramıyla tarif edilebilse de, gerçek, canlı emeğin üretilen nesneyle ilişkisi böyle tarif edilemez. Canlı, gerçek emek nesneleşmez, ürünü yaratır, daha doğrusu onu

---

[32] *Le Capital,* I, s. 568-569.

[33] *Grundrisse,* I, s. 105-106.

dönüştürür. Bu dönüşüm ürünün dönüşümüdür, yoksa öznel olan ve öznel kalan emeğin değil. Marx kesin bir şekilde belirtir: "Özne olarak canlı emek ne değişim değerlerini belirleyen genel emek zamanına denk düşer ne metalara, ne de nesneleştirdiği ürünlere."[34] Canlı emeğin analizi böylece bize, nihai gerçeklik düzleminde, Marx'ın Hegelci ontolojiyi, aynı zamanda da bütün nesnelciliği nasıl reddettiğini göstermektedir.

İkinci olarak, gerçek emek ile toplumsal ya da soyut emek ayrımı, değerin gizemli (*énigmatique*), "hayaletimsi" varlığını kesin olarak aydınlatır. Gördüğümüz gibi, değişim değeri toplumsal emeğin nesneleşmesidir; bu haliyle değerin kendince bir iktisadi özgüllüğü vardır, değerli olan şeyin maddi özelliklerine indirgenemez. Marx, iktisadi belirlenimler ile maddi belirlenimlerin karıştırılmalarını sürekli teşhir eder; bu karışıklığı fetişizm olarak, iktisadi materyalizm vb. olarak tanımlar. Meta değişiminde değer ürünlerin bir özelliği gibi görülür –meta fetişizmi tam da buradadır– oysaki değer toplumsal bir ilişkinin, bu ürünlerin içinde nesneleşmiş emeklerin ifadesinden başka bir şey değildir. Fakat değerin içinde maddileşen emekler yine yalnızca toplumsal, iktisadi ve soyut olarak tanımlanmıştır; her seferinde falanca toplumsal emek

[34] *Age.*, I, s. 108.

saati, zorunlu emek saati gerekmektedir. Bununla birlikte, toplumsal emek gerçek emeği ifade ettiğinden ve onun soyutlaması olduğundan, değer, nihai temeli olan bireysel ve canlı emeğin gerçek varlığına gizlice gönderme yapar. İktisadın statüsü hiç kuşkusuz belirginleşir: Marx, iktisadın içindeki yabancılaşmayı, yaşamın içkin teleolojisinin tersine dönmesini gösterdikten sonra, şimdi de bu iktisadın soykütüğünü olumlu biçimde belirler; bireysel yaşam içinde ona bir temel atfeder, ama bunu toplumsal ve genel emeğin dolayımıyla yapar, iktisadı özellikle bir soyutlama olarak belirtir.

Yalnızca iktisadın olanağını değil, değerin olanağını da, hatta iktisadın gelişimini gösteren şey, iktisadın bir soyutlama, somut öznel yaşamın soyutlama olması ve kaçınılmaz olarak bu yaşama gönderme yapmasıdır. Değer özellikle üretimin bir hedefi olduğunda, üretim artık ihtiyaçların karşılanmasına, kullanım değerine yönelmediğinde, tersine, mevcut haliyle değer üretimini ve değerin artışını hedeflediğinde, değerin değerlenmesinden başka bir şey olmadığında değer ortaya çıkar ve yoğunlaşır. Sermayede olup biten budur. Sermayede üretimin maddi süreci bir değerlenme süreci olur. Maddi üretim sürecinin değerlenme sürecine dönüşümü, üretim sürecinin maddi ögelerinin bütününün değere dönüşebilir olduğunu varsayar. Değiş

tokuş edilebilir olan yalnızca bu sürecin sonucu, ürün, kullanım değeri değildir: Ham madde, emek aleti ve ilave maddeler, canlı emeğin kendisi de değiş tokuş edilebilmelidir, yani tüm bunlar kendilerini pazarda değişim değeri olarak, meta olarak sunabilmelidir.

Canlı emeğin, yani emekçinin, değiş tokuş edilebilir meta sıfatıyla pazara gelmesi, kapitalizmin tarihsel varsayımları olan belirli tarihsel koşullara bağlıdır. Emekçinin kendisini pazarda sunması için, sunacak başka bir şeyi olmaması, kendi başına hiçbir ürün üretememesi, üretim aracı olarak her tür aygıttan yoksun olması gerekir. Marx bu sonuca varan önemli toplumsal fenomenleri, özellikle büyük mülk sahiplerinin toprakları gaspının ardından yaşanan kırsal sürgünü, tarımın yerini hayvancılığın almasını vb. uzun uzun tasvir etmiştir. Bu tür fenomenler, ne kadar önemli olsalar da, yine de ancak kapitalizmin ön hazırlıklarıdır. Artık onun içsel (*intime*) doğasına dalmamız gerekir.

Maddi üretim sürecinin farklı ögelerinin değeri, genel değer yasasına uygun olarak belirlenmiştir; yani bu ögelerin her birinin üretimine gereken toplumsal emek miktarıyla belirlenmiştir. Ham madde ve emek aleti şu kadar saat emeğe mal olmuştur, değerleri şu kadardır. Emekçinin pazarda sunduğu iş gücüne gelince, bunun değeri

bakımı için gereken geçimliklerin değeridir. Bu geçim araçlarının üretimine gereken emek miktarı, yani örneğin emekçinin bir günlük geçimi; işte, istihdama, o gün boyunca iş gücünün kullanımına tanınan değer budur.

Maddi üretim sürecinin her ögesinin bir değeri varsa, pazarda değiş tokuş edilebiliyorsa, satılabiliyorsa, tersine, satın da alınabilir. Kapitalistin yaptığı budur. Belli bir miktar parayla, herhangi bir ürünün imaline gereken çeşitli ögeleri –ham madde, alet, çalışma saati– satın alır ve bunu da bu ürünü imal etmek hedefiyle değil satmak için yapar; bu satışla birlikte, yatırdığından daha fazla bir miktar para elde etmeyi hedefler. Böylece bu sürecin bütününde yatırdığından daha büyük bir değer elde eder. Bu daha büyük değer, artı-değerdir. İktisadın değerden sonraki ikinci muamması artı-değerdir: Nereden kaynaklanmaktadır?

Marx'in cevabı, kendisi de bir iktisadi belirlenim olan artı-değeri hiçbir iktisadi belirlenimin üretmeye uygun olmadığı yönündedir. Üretimin kapitalist, yani iktisadi süreci dikkate alınırsa, bu süreç, gördüğümüz gibi, bize kendisini bir değerlenme süreci olarak, yani belli bir değerin –kapitalistin yatırdığı değer– daha büyük bir değere dönüştüğü süreç olarak sunar; sanki değer, değişim değeri, iktisadi değer

kendisini büyütme gücüne sahipmiş gibi. Olduğu haliyle ekonomik olanın bu öz-gelişimi, Marx'ın ele verdiği [bir] görünüştür. Böylece, iktisat yalnızca kötülük ve yabancılaşma olmakla kalmaz, yalnızca bir soyutlama değildir, ayrıca bir de yanılsamadır. Bu yanılsamayı ortaya sermek, iktisadın örtüsünü aralamak (*écarter le voile*), onun ardındaki gerçekliği, somut bireysel öznelliği bulmak demektir.

Öncelikle, değişim değerinin kendi başına büyüme gücüne sahip olmadığı açıktır. Ben bir malla bir başkasını değiştirdiğimde, sahip olduğum yeni meta ilkinden maddi olarak farklıdır –buğdayım varken şimdi demirim vardır– ama değeri aynı kalır. Ya bir metayı para karşılığı değiştirebilirim ki bu satıştır; ya da parayı bir malla değiştirebilirim, bu da satın almadır. Ama her koşulda, metanın değeri, karşılığında elde edilen ya da verilen paranınkine eşittir. Sonuç olarak, metaların değiş tokuş edilmeye devam ettiği bütün bu sonsuz süreç boyunca değişim değeri özellikle büyümeden kalır. Tam tersine, sürekli farklı ürünlerde cisimleşen, daima çeşitli tözler halinde başkalaşan bu değer hep aynı kalmaya devam eder. İktisadi dolaşım hiçbir artı-değer yaratamaz; ama yine de onun dışında, yani değiş tokuş eden üreticilerin

ilişkilerinin toplamı dışında hiçbir şey yoktur. İkinci olarak, artı-değer ya da bunun sonucu olan sermaye "dolaşımdan doğamaz, ama dolaşımdan doğmamazlık da edemez: hem oradan doğmalı hem de doğmamalıdır."[35]

Artı-değerin dolaşımdan, yani bir değiş tokuştan, ama çok özel bir değiş tokuştan, sermaye ile emek arasında, daha doğrusu bir kapitalist ile bir emekçi arasında görülen değiş tokuştan nasıl doğduğunu görelim önce. Bu değiş tokuş şundan ibarettir: Kapitalist işçiye emeğinin değişim değerini verir, karşılığında işçiden bu emeğin kullanım değerini satın alır. Bunun anlamı şudur: Kapitalist işçiye, işçinin bir gün boyunca ihtiyaç duyduğu geçimliklerin üretimine gereken emek miktarıyla tanımlanan bir değeri verir. Buna karşılık, o gün boyunca işçinin emek gücünün edimselleşmesini elde eder ya da daha basit bir ifadeyle: Kapitalist işçiye gün boyunca yaşamını sürdürmesine denk düşen değeri verir, bunun karşılığında o gün ya da o günün bir kısmı boyunca bu yaşamın etkinliğini alır. Değiş tokuş edilen terimler arasında denklik var mıdır? Hayır, çünkü yaşam sürmesi için gerekenden daha fazlasını üretmek gibi mutlak –metafizik de diyebilirim– bir özelliğe sahiptir. Böylece, işçi iş günü boyunca bir yan-

[35] *Le Capital*, I, s. 172.

dan kendisinin devamına gerekeni ya da en azından buna denk bir değeri üretir; bu ölçü içinde, kapitalistin ücret biçiminde ona ödediği değişim değerini kapitaliste geri verir, yani yeniden-üretir; ama diğer yandan, işçi kendi yaşamının sürmesine gerekenden fazla bir şey yaratır ve bu ölçü içinde de kapitaliste ikinci bir değer verir, yani artı-değeri. Marx'tan alıntılıyorum: "İktisat-dışı tek olgu, insanın birincil gereklilikteki malları üretmek için bütün zamana ihtiyaç duymaması ve geçimine gereken zamanın ötesinde boş vakti kalmasıdır, böylece bir fazla-çalışma gerçekleştirebilir."[36] Gördüğümüz gibi, yalnızca bu iktisat-dışı olgu özelikle bütün kapitalist ekonomiyi, yani genel olarak mümkün bütün ekonomiyi belirleyen şeydir.

Bu iktisat-dışı olgunun müdahalesiyle, dolaşımdan doğması gereken artı-değerin gerçekte dolaşımın dışında doğduğunu; kaynağını, her şeyin geçip gittiği iktisadın görünüşte nesnel bu dünyasında bulmadığını; ve bu kaynağa kadar uzanmak için, bu gürültülü evreni terk etmek gerektiğini; ve öznel yaşamdan başka bir şey olmayan, her emekçinin yaşamı olan, bir anlamda kendi koşullarının üzerine yükselme, bu koşulları aşma, onlardan daha

[36] *Grundrisse*, II, s. 151.

fazla bir şey, olmayan bir şey koyma kapasitesine sahip, yaratıcı kapasitedeki emekçinin yaşamı olan –Marx'tan alıntı– "üretimin gizli laboratuvarına yeniden inmek"[37] gerektiğini anlarız. Bu yaratıcı kapasitenin uygulanmaya koyulması iş gücünün kullanımı demektir, onun kullanım değeridir. Emekçi kapitaliste, kendisi için yalnızca eşitsiz olmakla kalmayan, dahası kendi dışında da olan bir değişim değeri karşılığında bu kullanım değerini sunar. Gerçekten de, emekçinin iş gücünün kullanım değerini getirdiğini söylemek, büyüme gücü olarak, kendi koşullarını aşma gücü olarak kendi yaşamını getirdiğini söylemektir. Kullanım değeri sonuçta canlı emeği belirttiğinden, iktisadın temel kavramı budur. Marx şöyle der: "Emek, bir kullanım değeri olarak değil, genel kullanım değeri olarak sermayenin karşısına çıkar." Fakat iktisadın temel kavramı olan kullanım değeri, başlı başına iktisadi bir kavram değildir. Burada da iktisat, bizzat kendi temeli içinde kavrandığında, bizi yaşama gönderir.

Marx'ın tüm iktisadi analizleri bu belirleyici geri göndermeyi, bu nihai referansı gerçekleştirmektedir. Bu nedenle Marx, sabit sermaye ve dolaşan sermaye iktisadi karşıtlığının yerine, onun gözünde daha temel olan, de-

---

[37] *Le Capital*, I, s. 725.

ğişmez sermaye ve değişen sermaye karşıtlığını geçirir. Değişmez sermaye, sermayenin ham maddelere ve üretim aygıtlarına yatırılan kısmını belirtir. Değişen sermaye, sermayenin ücretleri ödemeye yarayan ve iş gücü karşılığında değiş tokuş edilen kısmını belirtir. Değişmez ve değişen sermaye karşıtlığı temeldir, çünkü bu artık iktisadi bir karşıtlık değildir. Bunun anlamı ontolojiktir. Değişmez sermaye maddi üretim sürecinin nesnel ögesini belirtir. Değişen sermaye bu sürecin öznel ögesini belirtir. Sermayenin sırrına nüfuz etmek için, üretimin içinde nesnel olan her şeyin üzerine bir çizgi çekmek yeterlidir. Marx'ın *Kapital*'i doldurduğu tüm hesapların ortasında okur onun şu denkliği ortaya koyduğunu şaşkınlıkla görür: Değişmez sermaye $c = 0$. Kapitalistin tüm yatırımları içinde, son tahlilde, onun ücretlere ayırdığı miktarı dikkate almak uygun düşer. Falanca sanayici ücretlere 90 sterlin ayırmaktadır; ücretlere ayrılmış 90 sterlin, ama bu tutar sabittir: O halde bunu neden değişen sermaye diye adlandırıyoruz? Eğer sabitse nasıl değişebilir, artabilir, sermayeyi arttırabilir? İşçiye ödenen tutar, doğrusu, değişmez, sabittir, fakat kapitalist bunu değişen bir şey karşılığında değiş tokuş etmiştir ki bu değişimin ta kendisidir, her değişimin ve her büyümenin metafizik

gücüdür: *kendisine verilenden daha fazlasını getiren yaşam*. Değişmez sermayenin ortadan kaldırılmasıyla birlikte, işçiye verilen 90 sterlinin ortadan kaldırılmasıyla birlikte, rakamlar ve bilim son bir kez tatile çıkartılır. Burada bilgiye yer vardır. Bilgi her zaman en basit şeyin bilgisidir, yaşamın bilgisidir, ki yaşamın iç yasası yine de dünyanın ve gelişiminin yasasıdır. Fakat bilgiye erişmek için, bilimde olduğu gibi tüm ideolojik tortullaşmalarda da kökene inme pratiğini, yani epokhe'yi [*έποχή*'yi[38]] uygulamak gerekir. – Bizim bugünkü felsefi görevimizi belki de bize gösteren şey bu *έποχή'dir*: Marx'ı ilk kez okumak.

[38] *Epoke*: askıya alına, öteleme [ed.n.].

YAŞAM, ÖLÜM: MARX VE MARKSİZM[1]

[1] Makale. "Diogene", n° 125, Ocak-Mart 1984'ten alınma.

Marx'ın ölümünün yüzüncü yılı vesilesiyle, nasıl belirteceğimizi bilmediğimiz –filozof, iktisatçı, tarihçi, sosyolog, siyasetçi, işçi hareketi teorisyeni, reformcu, devrimci ya da peygamber– bu kişiye ilişkin nihayet hakkaniyetli bir yargıda bulunmanın, tam da "zamanın geri çekilmesi"nin imkân tanıdığı bir yargıda bulunmanın vakti gelmedi mi? Ve bu yargı, her şeyin hakkını vererek ve nihayet her birini yerli yerine yerleştirerek, "Bilmenin ve eylemin her alanına temas ettiği için hem anıtsal hem de çeşitli olan bu eserin, bugüne gelindiğinde ölü ve diri yanları hangileridir?" ünlü sorusuna yanıt biçimini alamaz mı?

Ne ki, Hegel'den farklı olarak –ki Croce Hegel'in spekülatif öğretisini tarihin sınavına yeniden tabi kılmak istemiştir– Marx'ın insanlığa kattığı şey –ki bu onun şu şekilde ifade ettiği en üstü açık niyetine de uygundur: "Filozoflar dünyayı farklı biçimlerde yorumlamaktan başka bir şey yapmadılar, önemli olan dünyayı değiştirmektir."–, çok geniş bir teorik bütüncenin (gövdenin-*corpus*) de yanı sıra, bambaşka bir şey değil midir: düşüncede değil toplumlarda da, yani yüz milyonlarca kişinin yaşamında da bir altüst oluş? İnsanın dünyayla ilişkisini kavrayışının yüksek ve gelişkin her biçimi, her din, her mitoloji, her ahlak, her "dünya görüşü", yaşam tarzını, bilinç dolayımıyla yavaş yavaş etkilerken burada, tamamıyla istisnai bir fenomenle karşı karşıyayız: En kaba ve en derin anlamı içindeki gerçeklik üzerinde –gündelik gerçeklik üzerinde– bir felsefenin doğrudan, kesin ve kaba eylemi. Marx'ın formüle ettiği kavramlar ışığında örgütlendiklerini ve kaderlerini inşa ettiklerini iddia eden rejimlere ve halklara dönüp bakmamız uygun düşmez mi? Somut sonuçlar; beşeri bilimlerin elindeki sayısız yönteme göre nesnel olarak analiz edilebilen, ele gelir bir tarihsel durum; bir toplumu temel olarak niteleyen alanlarda –iktisadi, toplumsal, kültürel– fiili gelişmeler... Tüm bunlar, günümüzde Marx'ın düşüncesini ve eserini değerlendirmede

basit teorik yazılardan daha emin ve tartışmasız bir rehber oluşturmaz mı?

Asla! Burada şu belirleyici ama tekrar tekrar gizlenen olguyu hatırlamak gerekir: Marx'ın düşüncesinin Marksizmle hiç alakası yoktur; ve Marx tarafından tahayyül edilmiş sosyalizmi istemiş ve buna bağlı olduklarına inanmış yeni toplumların inşasına model ve yönlendirici ilke olarak hizmet eden yalnızca ve yalnızca Marksizmdir. Marx'ın ölümünden sonra –Marksizmin halini almış– düşüncesinin tarihi, gerçekten de, modern zamanlarda görülebilecek en istisnai ve şaşkınlık verici kültürel fenomenin ifadesidir. Her büyük doktrinin, etkilerin ve iç içe geçmelerin kaçınılmaz oyunu nedeniyle, az çok derin dönüşümlere ya da bozulmalara maruz kaldığı doğrudur; örnek olarak, Yunan düşüncesinin Hristiyanlığı istilası verilebilir. Kavramsal, tinsel ya da ahlaki bu sekansların karmakarışık yumağını çözmek tarihçilerin ve filozofların görevidir. Bizi ilgilendiren durumdaysa başka bir şey söz konusudur: *Marx'ın temel felsefi yazılarının toplamı –özellikle* Hegelci Devletin Eleştirisi, 1844 Elyazmaları, Alman İdeolojisi– *Marksist ideolojiyi ve bu ideoloji ışığında da dünyayı inşa edenlerce bilinmiyordu.*

Dolayısıyla, onlar –Lenin, Troçki, Stalin, Mao ve diğerleri, Plekhanov tarzındaki birkaç entelektüel– hangi teorik, tam anlamıyla felsefi temele sahiptiler? Yukarıda belirtilen yazılar yayımlanmamış olduğundan –çünkü tamamlanmamışlardı ya da yayımcıları kesin olarak reddetmişti (örneğin *Alman İdeolojisi* için)–, Engels, Marx'ın ölümünden sonra Marksizmin her tür teorik yapısına temel olarak hizmet edecek bir özet hazırlamaya girişti: Bu, *L. Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'dur.

Entelektüel bakımdan son derece zayıf bu metin bizi aslında şu alternatifle karşı karşıya bırakır: Ya Hegel'in ve tüm idealistlerin sandığı gibi tin maddeyi yaratmıştır ya da tersine, madde tini yaratmıştır, Marx'ın dediği gibi, madde insanların bilincindeki ya da "beynindeki" kendi yansıması olan zihni yaratır. Böylece yeni (yeni!) felsefe başlamış olur ve bundan böyle geçmişin tüm büyük düşüncelerini nasıl ele almak gerektiği belirtilir: Bunların her birinde hâlâ mevcut idealist ve burjuva ögeler, materyalizmin ve geleceğin öncü işaretlerinden ayırt edilmelidir.

Bu metin tarihsel olarak hatalıdır, çünkü Marx 1840-1847 yıllarındaki görkemli felsefi evrimi sırasında Feuerbach'ın ve Stirner'in önemli etkilerinin sırasını bozmuştur. Stirner'i

Feuerbach'ın önüne koymuştur. Marx'ı, *Hegelci Devletin Eleştirisi*'nde daha önce ifade ettiği derin düşüncesinin tamamıyla bilincine vararak Feuerbach'tan ve Hegelci tümelin alt-ürünlerinden biri olan *Gattungswesen* felsefesinden kopmaya yönelten, *Biricik ve Mülkiyeti*'ni[2] okumasıdır.

Bu metin felsefi olarak hatalıdır, çünkü her şeyin temeline, Marx'ın asla sözünü etmediği, fiziksel maddeyi spekülatif olarak yerleştirmektedir. Marx "maddi" sıfatını kullanır ve bununla aslında gerçekliği belirtir. Ama bu gerçeklik bilimin tematikleştirdiği ve sonsuz oluşumunun peşinden koştuğu nesnel gerçeklik değildir, ki bu gerçeklik günümüzde bile hâlâ bir muammadır ve bunun eksiksiz bilgisi bilimsel ilerlemenin ideal sonuna bırakılmıştır. Marx "maddi"den biz olan ve kendi içimizde dolaysızca sınadığımız gerçekliği anlar; *bireysel fenomenolojik yaşamı,* baskısına maruz kaldığımız ve bireyin tatmin olmak amacıyla sergilediği etkinliğe kendiliğinden dönüşen o reddedilemez ihtiyacı anlar.

Bir yandan, tarihin ve iktisadın temelini oluşturan şey kendi kendini deneyimleyen –yani bir tür mutlak– bu fenomenolojik yaşamdır; şu anlamda ki, tarih ve siyasal iktisat olarak adlandırdığımız bu bilimler tarafından incelenecek

---

[2] Max Stirner'in başyapıtı: *The Ego and Its Own* ve *The Ego and His Own* olarak da bilinir (*Der Einzige und sein Eigentum*, *The Unique One and his Property*, 1844) [ed.n.].

özgül fenomenleri bu yaşam üretir. Yaşam bu bilimlerin nesnesi/konusu değildir, yaşamın ürettiği fenomenlerin bilimlerin incelemesine muhtemelen tabi olacağını söyleyebiliriz (çünkü bu fenomenler daha bilimler yokken vardı). Yaşam bilimsel yaklaşımın nesnelleştireceği oluşumları doğallaştırandır; bu oluşumlar kendi içlerinde, yani onları üreten ve üretmeye devam eden yaşamın içinde hiç de nesnel değildir. "Tarihsel materyalizm" (Marx'a ait olmayan –*Alman İdeolojisi*'nde "tarihin maddi temeli"nden söz eder– bu terim korunmak istenirse), olası başka tarih anlayışlarından biri değildir; "tarihsel" fenomenlere bu fenomenlerin dışında, tam da yaşamda bulunan, böylece tarihin kendisinin metafizik, her koşulda meta-tarihsel temeli olarak ortaya çıkan bir köken atfeden bir tarih felsefesidir. "Bütün insan tarihinin ilk öncülü"[3] olan ve böylece bu tarihi ve olası her toplumu, öncelikle bir ihtiyaç ve çalışma, üretim ve tüketim toplumu ve tarihi olan ve ille de böyle olması gereken bir tarih ve bir toplum olarak *a priori* belirleyen şey, yaşamda, ihtiyacın ve çalışmanın sonsuz tekrarıdır, acı çeken ve eyleyen bireylerdir, Marx'ın deyişiyle "yaşayan bireyler"dir.

Diğer yandan, tarihin ve toplumun ilkesi olarak kendisini

[3] *L'Ideologie allemande* in Marx, *CEuvresphilosophiques*, Costes, 1937, VI, s. 154; Editions Sociales, 1968, s. 45.

gösteren bu yaşam Marx'ta dışsal bir belirtme (*désignation extérieure*) konusu değildir; kendisini ampirik bir gerçeklik olarak ortaya koymaz, kendisi de ampirik bir bilimin konusu değildir. Filozof Marx'ın özgünlüğünü ve olağanüstü nüfuz ediş yetisini burada görebilmek gerekir. Çünkü Marx'ın Batı felsefesine özgün katkısı, felsefi düzlemde, en önemli filozoflarla ve bunların hepsini –onların düşüncelerini kendi sisteminin *Aufhebung*'u içinde ele alarak ve üstlenerek– temsil edenle, yani Hegel'le tam anlamıyla felsefi bir tartışma içinde tanımlanır. Bu katkı, kökensel varlığı (*être originel*), her şeyin temelini, özellikle tarihin ve toplumun temelini oluşturan şeyi yaşam olarak yorumlayışıdır. Marx'ın yaşayan yanı öncelikle bir yaşam düşünürü olmasıdır.

Gerçekten de bu eşsiz tutum, bir düşünce felsefesi olan, insanı düşünen varlık olarak, akıl yürüten ya da rasyonel hayvan olarak yorumlayan klasik felsefeye *karşı* savaşımla elde edilmiştir. Bu perspektifte [Klasik felsefenin bu bakış açısında] önem taşıyan şey, öncelikle, düşünceyle özdeşleşmiş insanın kendisini aynı zamanda, kendisine göre geri kalan her şeyin sadece nesne yani kendi nesnesi olduğu Özne olarak koymasıdır, – öyle ki, böyle olmasaydı, öznenin önceliğinin nesne lehine bu tersine çevrilişi tasarlanabilirdi (Engels de kendince bunu yapmıştır). Önem taşıyan, çok daha temel bir şekilde, insanın

varlıkla ilişkisinin bir dışsallık ilişkisi olmasıydı, Özne-Nesne ilişkisiydi; sonuçta, bu ilişki hangi anlamda okunursa okunsun, hangi terim öne çıkarılırsa çıkarılsın, böyleydi.

Marx'ın 1840-1846 yıllarındaki muhteşem teorik çalışması sırasında üzerinde düşündüğü felsefi tutumlar, yani Hegel'in *düşünce*'si ve Feuerbach'ın *sezgi*'si daha kesin olarak ele alınırsa, ikisini de tanımlayanın dışsallık ilişkisi olarak varlıkla bu ilişki olduğu ve Marx'ın tam da bu ilişkiyi sert bir şekilde reddedeceği görülür. Çünkü Hegel'in diyalektiği bu nesneleştirme sürecini tarif etmekten başka bir şey yapmamaktadır ve "44 El Yazmaları"nın üçüncüsünün son bölümü bu sürecin hayranlık verici bir eleştirisini sunarken, aynı zamanda, gerçekliğin onun içinde aranmasını da engeller. Özne-nesne ilişkisini nesne yararına tersine çeviren –çünkü Hegel'in düşüncesinden farklı olarak, duyumsal sezgi kendi nesnesinin yaratıcısı değil, onun alımlayıcısıdır (*réceptrice*)– Feuerbach'ın sezgisi (materyalizm), varlığı duyuların müdahalesiyle erişilen şey olarak tanımlayarak, en azından, gerçekliğin dışsal gerçeklik olarak bu kesin ontolojik belirlenimini korur.

Fakat yaşamın kendisiyle ilişkisi bir dışsallık ilişkisi değildir. Arzulayan kişi, acıkan, yük taşıyan, bir taşı yontan, yapabilirliklerinden birine göre bedenini serimleyen kişi,

kendisiyle arzusu ya da çabası arasına, yaptığından ya da olduğundan kaçmasına imkân tanıyan hiçbir mesafe koymaz; daha ziyade kendi içine gömülerek ve esasen kendi varlığı karşısında pasif kalarak, kaçınılmaz bir şekilde neyse o olmak için kendisiyle örtüşür. Yaşam kökten bir içkinlik boyutudur, bu sayede, asla kendinden ayrılmadan kendi kendini hisseder ve aslında böyle olarak, kendi kendini hissederek ve bunu yapmaya devam ederek yaşam olur. Varlığın, her mesafelenmeden (*distanciation*) ve her farklılıktan ayrı olan, yaşam olan bu kökensel boyutunu Marx "praksis" diye adlandırır.

Praksis kavramının ortaya çıktığı *Feuerbach Üzerine Tezler*'i okumanın güç olması, önemli bir keşif yapma kilit konumunda bulunan her araştırmacı gibi Marx'ın da hiç söylenmemiş olanı söylemek için gerekli kavramsal imkânlardan doğal olarak yoksun bulunmasından kaynaklanır. Hegel'in diyalektiğini inkâr etmek için elinde yalnızca Feuerbach'ın materyalizmi vardı; tıpkı Feuerbach'ın materyalizmini reddetmek için de Hegel'in diyalektiğinden başka bir şeye sahip olmaması gibi. Materyalizm ve diyalektik, ortak özleri temelinde, Marx'ın praksis adı altında düşündüğü öze götüren yolun açılması için kökten ve bağlantılı olarak uzaklaşılması gereken şeyi temsil ederler. Marx'ın oyun dışı

bıraktığı iki terimi birleştiren Marksizmin temel kavramı "diyalektik materyalizm"in yaşamdan oluşan bu özü dile getirmekte kullanılması saçmalığın daniskasıdır.

Marx'ın düşüncesi ile Marksizm arasında açılan mesafeyi, daha doğrusu uçurumu ölçmek istersek, praksisin özü gereği bireysel olduğunu eklemek gerekir. Bireysel olmasının nedeni de öncelikle bedensel bir praksis olmasıdır, *Grundrisse*'de deneceği gibi, "organik bir öznelliğin" açılımıdır, ki bu da her zaman bir bireyin "organik öznelliği"dir ve ancak bu bireye göre düşünülebilir. Bu somut praksis, bu organik öznellik, *Kapital*'de "canlı emek" olarak adlandırılacaktır ve bu nedenle –şimdiden söylersek– her iktisadi analiz kendine özgü ölçüt ve referans olarak tek bir emekçinin emeğini ele alacaktır –*Kapital*'e göre, tek bir işçinin emeği için geçerli olan şey bütün olarak işçi sınıfının emeği için de geçerlidir– ve her analiz, bütün iktisadi sistemin başlangıç ve son noktası olarak, keza onun biricik doğallaştırıcısı olarak görülecek bu tekil emekten yola çıkarak oluşacaktır.

Fakat öncelikle sosyolojik analiz, yaşayan bireyden yola çıkarak kavranabilir. Durkheim okulunun tezlerinden destek alan ve yakın dönemde yapısalcılık tarafından yeniden ele alınan, toplumun bireye göre görünürdeki önceliği şeklindeki Marksist fikri; ve toplumla bireyi birleştiren bağın bir

bütünün parçalarını belirleme ilişkisiyle (Hegel'in çok sevdiği düşünce) türdeş olarak yorumlanması... gibi noktaları Marx Proudhon'a karşı polemiğinde alaya almıştır. Çünkü bu zaten Durkheimcı bir tezdi; Durkheim yasaların ve toplumsal fenomenlerin bireysel özelliklere indirgenemez olduğunu, daha doğrusu onlardan önce geldiğini ve böylece bir neden tarzında onları belirlediğini ileri sürerek savunmuştur. "Bu toplumun yaşamı, insanı birey olarak harekete geçiren yasalara zıt yönde ilerliyor."[4] diye ironi yapmıştır Marx. Dolayısıyla, tersine, görünüşte nesnel düzenlemelere göre bizim dışımızda gerçekleştiğini sandığımız bir toplumun yapısını ve böylece bütün toplumsal etkinliği belirleyen şey bireyin içindeki yaşamın yasalarıdır, bireyi "harekete geçiren" yasalardır ve gerçekte önbelirtisini ve yasalarını bizim içimizde ve öznelliğimizde bulur. İnsanlar her zaman önceden çizilmiş yollar izlerler. Bunlar bizim dışımızda bulduğumuz ya da başka insanların bizden önce çizdikleri yollar değildir. İzlediğimiz yollar bizim içimizde çizilmiştir, bunlar bedenimizin çizgileri ve itkileridir ve bu yollar bizi yanlış yola saptırmaz. Bize kendi olanaklarımızın çemberini çizerler; her topluma biçimini vermenin yanı sıra bizim yaşamımızın kaderini de bu yollar belirler.

Toplum kavramının eleştirisi Marx'ta toplumsal sınıflara

---

[4] Marx, *Œuvres complètes*, I, s. 63.

yöneltir. Fakat Marksizmde olacakların tersine, toplumsal sınıflar nihai açıklayıcı ilkeler değil, açıklanması gereken gerçekliklerdir. Ve bu toplumsal sınıfları açıklayan şey, tam da bireylerin somut yaşam tarzlarıdır, praksisleridir; öyle ki bu bireylerin özellikleri, habitus'ları sınıflarınınkini oluşturur ve belirler. "Tüm diğer sınıflarda olduğu gibi burjuva sınıfında da kişisel koşullar basitçe ortak ve genel koşullar olmuştur."[5] Dahası: "Kişisel ilişkiler zorunlu ve kaçınılmaz olarak sınıf ilişkileri olur ve bu şekilde sabitlenirler."[6] Dolayısıyla, tersine, bir kişinin gerçekliğini mensup olduğu sınıfın gerçekliğinden çıkarsama iddiası her şeyi "altüst etmek"ten ibaret bir mantık aykırılığıdır. Bu mantık aykırılığını Marksizmden önce Stirner işlemiş ve Marx tarafından şiddetle eleştirilmiştir: "Aziz Max'ta sıklıkla rastlanan, her bir kişiyi olduğu şey kılanın devlet olduğu şeklindeki önerme özünde burjuvayı burjuvazinin bir örneği yapan ve burjuva sınıfının onu oluşturan bireylerden önce var olduğunu iddia eden önermeyle aynıdır."[7]

Belirli bir sınıfın özelliklerini açıklayanın bireyin somut yaşam tarzı olduğu –yoksa tersi değil– Marx'ın bu sınıf özelliklerinden biri olan ideoloji hakkında kesin bir şekilde

---

[5] *L'Ideologie allemande, age.*, Costes, VIII, s. 211; Editions Sociales, s. 394.

[6] *Age.*, Costes, IX, s. 94; Editions Sociales, s. 480.

[7] *Age.*, Costes, VI, s. 223; Editions Sociales, s. 92.

saptadığı şeydir. Mademki her sınıfın kendi ideolojisi vardır, bu ideolojiyi belirli bir bireyin her düşündüğünü kendi sınıfının, hatta döneminin "fikirleri"nden yola çıkarak açıklamaktan daha aşikâr ve daha doğal ne olabilir? Oysa, Marx'a göre en geniş anlamıyla fikirler dünyasının özerk olmadığı ve kendi temelini yaşamın içinde bulduğu, çünkü bu yaşamın temsili olduğu doğrudur ve bu, Marx'ın temel tezlerinden biridir. Bu fikirler, düşünceler, imgeler, her türden temsil bütünü, bu zihniyet yapısı, Marx'ın bilinç diye adlandırdığı şeydir. Bilinç, Marx'ta, herkesin kendi yaşamını dolaysızca sınaması, ıstırabı, ihtiyacı, çabası değil, bu deneyimi kendi için ve kendiliğinden temsil edip yorumlama tarzıdır. Marx'ın kesin sezgisi, insanların kendi yaşamlarını anlama ve yorumlama tarzlarının bağımsız olmadığı, ama bu bilince bağlı olduğu ve onda kök saldığı yönündedir. "İnsanların yaşamlarını belirleyen onların bilinçleri değildir, bilinçlerini belirleyen yaşamlarıdır." ünlü metni böyle açıklanır. Belirleyici olan insanların yaşamlarıdır, kendilerine özgü, kişisel, bireysel yaşamlarıdır, gündelik etkinliklerinin somut tarzıdır; yoksa asla nesnel bir sınıfın önceden mevcut ideolojisi değildir. Çünkü hiçbir nesnel gerçeklik –Engels'in toplumsal sınıfı ya da maddesi– bir fikir üretme gücüne sahip değildir, yalnızca yaşamın bu gücü vardır. Marx'ın öne

sürdüğü şey, tam da yaşamın içimizdeki en derin kipliklerle belirlemesidir, [bu kiplikler] yaşamın temsili, zihinsel, tinsel kipliklerinin, onun "bilinc"inin etkilenirliği (*affectivité*) ile bedensel praksisi ve, bir bireyin öznelliğinde, birincileri, onun "gerçek yaşamın dili" şeklindeki harika formülüne göre, ideolojiyi yaratan ikincilerle birleştiren süreklilikti r.

19. yüzyıl ortasında Fransız köylü sınıfının analizini tartışmasız kılan budur ve bu açıdan temel bir analiz rolü oynar.[8] Bu köylülerin durumunun özelliği, ailelerin çok sayıda tek tek parsellere dağılmış olmalarıdır. Aralarında tamamıyla yerel ilişkiden başka bir şey yoktur. Politik, kültürel ya da tinsel hiçbir ortaklık yoktur; nesnel ve özneler-arası ideal gerçeklik anlamında; hangi biçim altında olursa olsun fiili ve olduğu haliyle bu ufku –ki bu ufuktan hareketle ona tabi olan herkesin düşüncesi açıklanır– tanımlamaya elverşli varoluşa sahip olarak, kitaplarda dile getirilen, bir öğretinin aktardığı, gazetelerin yaydığı fikirler ve temsiller bütünü anlamında hiçbir ideoloji yoktur. Dolayısıyla, olmayan bir ideolojik ufuk 19. yüzyıl Fransız köylülerinin düşüncesini nasıl belirleyebilir?

Yine de bütün bu köylüler aşağı yukarı aynı şeyi düşün-

8 *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte,* Pauvert, Paris. 1965, s. 349 ve devamı.

mektedir; bakış açılarının özdeşliği, örneğin politik düzlemde Louis Bonaparte'a verdikleri destekte ve böylece onun hükümet darbesini mümkün kılmalarında ifade bulur. Her tür nesnel belirlenimin yokluğunda, düşüncelerin ve "ideolojik reflekslerin" bu benzerliği, onların somut öznel soykütükleriyle açıklanabilir ancak: Her bireyin dünyayı anlama ve kendini düşünme tarzını dolaysız olarak güdüleyen şey kendi etkinliğidir; ve bu anlama ve düşünme tarzı da, herhangi bir aşkın ideolojik yapının dolayımı olmaksızın bizzat yaşamdan kaynaklanır. Çok sayıda birey aynı şeyi yaptığından ve aynı şekilde yaşadığından benzer şekilde düşünürler ve tüm bu benzer düşünceler bir sınıfın ideolojisi olarak adlandırılabilecek şeyi *sonradan* oluşturur.[9]

Marx'ta sınıf kavramının statüsü sorunu politik açıdan çok büyük önem taşır. İnsanın üzerinde baskı oluşturan tüm yabancılaşma biçimleri karşısındaki özgürleşme mücadelesinde proletaryaya atfedilen rol bilinmektedir; ve proletarya bir sınıftır. Dolayısıyla proletarya iki biçimde ele alınabilir: Bir *a priori* olarak, kendi başına ve kendisi için var olan bir tümlük olarak, kendine özgü bir yaşama sahip olan

[9] Bir toplumun üyelerinin modern bir toplum tarafından ideolojik koşullanması, gücü ne olursa olsun, ancak ikincil bir fenomendir ve yaşam koşullarının koşullamasına her zaman gizlice bağımlıdır. Günün birinde her ideolojinin kaçınılmaz çöküşü buna kanıttır.

ve bu şekilde hareket eden, global bir iktidar tarzında, aynı nitelikteki bir başka iktidara, tam da başka bir "sınıfa" –burjuvazi– karşı mücadele eden özerk bir kendilik olarak. Bu durumda tarih antagonist güçler arasında devasa bir çatışma biçimini alır, "sınıflar mücadelesinin tarihi" olur.[10] Bu çatışma da, sırası geldiğinde, mesihçi bir kapsam edinir, çünkü –1845 öncesi metinlerde– proletaryanın anlamı böyledir. Özerk gerçeklik olan, emek sömürüsü sistemi içinde yabancılaşmış olsa da bu yabancılaşmayı sonuna dek götürmesi gereken ve bu aşırı sefalet ve ıstıraptan kurtuluşun doğması için buna sonuna dek tahammül eden gerçeklik olan; "tek kelimeyle, insanın eksiksiz yitimi olan ve dolayısıyla ancak insanın eksiksiz olarak yeniden kazanılmasıyla kendisini yeniden elde edebilecek"[11] sınıf olan proletarya bir dramın başlatıcısıdır ve bu dram da bütün prestijini ödünç aldığı kutsal bir tarihin –İsa Mesih'in tarihinin– din dışı bağlama taşınmasından başka bir şey değildir.

Ne var ki proletarya da her sınıf gibi onu oluşturan çok

[10] Marx'ın tarih düşüncesinin kaba bir şekilde indirgendiği bu deyimin ampirik ve yapay bir anlamı olduğunu, insanlığın geçmiş tarihinin belli bir kesitiyle ilgili olduğunu ve olası bütün tarihin koşulunu hiçbir şekilde oluşturmadığını, bu tarihin ilkesi ise hiç olmadığını başka yerde gösterdim. "Tarihsel materyalizm" kendisini olası bütün tarihin ilkesinin teorisi olarak sunsa da, sınıf mücadelesi teorisi bunun parçası değildir. Bu konuda bkz. *Marx, I, Une philosophie de la réalité, II, Une philosophie de l'économie,* Gallimard, Paris, 1976, I, bölüm III.

[11] *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel,* in *Œuvres philosophiques, age.,* Costes, I, s. 106.

sayıda bireyin somut praksisinin sonucu ve bileşkesidir; doğası, tarihteki olası rolü, yazgısı başka bir yerde tanımlanamaz (başka sorunları tematikleştiren Alman metafizik ve teolojisi düzleminde tanımlanamaz), bunlar da bu praksise bağlıdırlar, gelişim ilkelerini onda bulurlar. Örneğin bu praksisin, yani bireylerin kendi yaşamlarını korumak ve geliştirmek için sürdürdükleri etkinlik ve çabalarının, giderek daha güçlü maddi ve teknolojik araçların katılımıyla, Marx'ın üretici güçlerin gelişimi başlığı altında tanımladığı şu duruma vardığını varsayalım: Bu üretim sürecinde nesnel ögelerin, yani üretim araçlarının (ham maddeler ve çalışma aletleri) payı sürekli artarken canlı emeğin payı giderek azalır. Bu durumda, çalışan çok sayıdaki bireyi belirten, bu "canlı emeğin" toplamı olan proletarya, Marx'ın döneminde olduğu gibi artmak ve nüfusun yeni tabakalarını sürekli kendine katmak yerine, tersine, azalmaya ve sonunda yok olmaya yönelecektir. İnsanların tarihinin devindirici gücünü ve anlamını proletaryayla tarif etme fikri artık anlamdan yoksundur.

Fakat sınıfların ve özellikle proletaryanın hipostazından çıkan başka bir sonuç daha vardır ki bunu açıkça görmek önem taşır. Kendisini oluşturan bireyleri aşan bir tümlük olarak, nesnel bir yapı olarak kabul edilen sınıf olan prole-

taryanın, bu türden her gerçeklik gibi, ne düşüncesi ne de herhangi bir istemi –eylemekten somut bir eylemin gerçekleştirilmesini anlarsak– vardır, eyleme kapasitesi de yoktur. Toplumun ya da herhangi bir toplumsal kendiliğin bir delik açtığı ya da bir duvar yaptığı hiçbir zaman görülmemiştir: "Tüm bunları yapmak için insanlar gerekir," der Marx. Dolayısıyla nesnel sınıf olan proletarya tarihin davet ettiği yüce eylemi gerçekleştirmek zorundaysa, bunu gerçekleştirecek olan gerçekte proletarya olamaz, o bilinçsizdir, bedeni de yoktur, bu beden daima bir bireyin bedenidir, ancak tüm bunları proletarya yerine ve onun adına bir grup insan yapabilir. Bir parti –özellikle de bu partinin başındakiler– kaçınılmaz olarak, "dünya çapındaki proletarya"nın[12] yerine geçendir. Fakat partinin bu kadar büyük bir birey kitlesi üzerindeki eylemi, ancak önceden tanımlanmış ideolojiyi, yani eyleyeni (*agent*) proletarya olan ve zıtların (proletarya-burjuvazi) diyalektik mücadelesi aracılığıyla insanlığın kurtuluşunu sağlayan bu yüce süreç içinde erimek için her

---

[12] Marx'a göre halk anlamına gelen proletaryanın yerine bir partinin, ardından da bu partinin ele geçirdiği ve totaliter bir karakter verdiği bir devletin koyulmasını Maximilien Rubel haklı biçimde ortaya koymuştur (bkz. *Marx, critique du marxisme,* Payot, Paris, 1974). Tarihsel, sosyolojik ve politik bir yaklaşımdan yola çıkan, dolayısıyla esasen felsefi olma iddiasındaki bizim bakışımızdan farklı olan bu büyük âlim genellikle bizimkine benzer sonuçlara varmıştır. Özellikle Marx'ın düşüncesi ile Marksizm arasındaki aynı karşıtlığa varmış olması bu benzerliklerin en anlamlısıdır.

bir kişinin kendini aşarak ve kendini unutarak birleşmesi gereken bir dünya tarihine ilişkin bu anlayışı sürdürmek koşuluyla mümkün olacaktır.

Öyle ki, tek bir kişi kendi yaşamının doğrulanmasını ve anlamını kendinde, –Marx'ın tüm felsefi yazıları boyunca bıkıp usanmadan dile getirdiği dileğine uygun olarak– kendisinin olan bu yaşamda artık bulamaz; bu doğrulanmayı ve anlamı, tek önem taşıyan şey olan tarihin bu hareketine kendi eyleminin uygunluğunda bulur –bu uygunluk ise en yakın partinin komiseri tarafından ona belirtilecektir. Aynı şekilde, kendisi için büyük bir özenle çizilen bu "çizgiye" uymayı reddedecek ya da burjuvaziye mensup olduğundan bu uyumu gösteremeyecek olan –bu mensup oluş nedeniyle de bir "burjuva" örneği olan– kişi elenmelidir.

Nadejda Mandelstam *Contre tout espoir* [Her Umuda Karşı] adlı hayranlık verici eserinde[13] "Rusya'da 1920 fikirleri" olarak adlandırdığı ve gerçekte Leninizme ait olan fikirleri tarif eder. Leninizm, Marksizm adı altında ve (açıklamış olduğumuz gibi) Marx'ın temel felsefi kavramlarının bilinmediği koşullarda bu kavramların yerine kendisini geçirmişti. Nadejda ve –bu yüzyılın en büyük Rus şairi– Ossip Mandelstam'ın içli hikâyesi, bu tür "fikirlere" varmış olan

---

[13] Gallimard, Paris, 1972.

dünyanın yıkımının milyonlarca başka belirişinden yalnızca biridir ve bu yıkım hem politik diktatörlük hem de ekonomik iflas biçimini almıştır. Böyle bir yenilginin, Marx'ın düşüncesinin basit bir sonucu olmadığı gibi, tersine, bunun bilinmemesinden ve kavranmamasından nasıl kaynaklandığını, "iktisadi" denen esere kısa bir göz atarak belirtebiliriz.

Öncelikle bir kuşkuyu uzaklaştıralım: Marx'ın iktisat üzerine teorileri tam olarak bir yüzyılı aşkın bir tarihe dayanmaktadır. Bunlar günümüzün son derece karmaşık dünyasının kavranmasına hâlâ rehberlik edebilirler mi? Bilim kendini sürekli aşmak olduğuna göre, yeni gerçekliklerle temastan doğmuş daha incelikli, daha gelişkin başka teoriler, bunları, bilimsel tematikleştirmenin her biçimine isabet eden bu tür bir kavramsal ölüme fırlatmamış mıdır?

İktisatçı Marx'ın düşüncesinde canlı olan şey, tam da Marx'ın bizim genel olarak anladığımız anlamda bir iktisatçı olmaması ve onun inşa ettiği teorik bütüncenin öncelikle diğerleri arasında, onlar gibi "aşılmaya" mahkûm iktisadi bir doktrin oluşturmamasıdır. Marx bir iktisat filozofudur. Marx'ın araştırmasının başlangıç teması, bilginin araştırmasına önceden ve bir anlamda kendinden sunulmuş bir alan olarak, naif şekilde ele alınan iktisadi fenomenlerin mevcut haldeki analizi değildir. Marx'ın ortaya attığı temel

soru –tamamen felsefi soru, aşkınsal soru– daha ziyade şudur: Genel olarak iktisadi fenomenler nasıl mümkün olabilmektedir? İnsanların deneyiminde ve tarihlerinde, verili bir anda iktisadi gerçeklik gibi bir şeyin ortaya çıkmasına yol açan nedir? Her iktisat *biliminin,* siyasal iktisadın ön sorusu budur; çünkü iktisadi fenomenlerin yasalarını anlamak için analiz etme çabası ancak öncelikle bu tür fenomenler mevcutsa mümkündür. Sonuç olarak birincil ve bu haliyle kesin, ama bağıntısının da gizli kalmaması gereken sorudur bu: Çünkü gerçekliğin bağrından özgül iktisadi fenomenlerin yüzeye çıkışı bir muamma olarak görülemez ve öncelikle aydınlatılması gereken şey kökensel gerçekliğin kendi içinde ve kendisi dolayısıyla hiç de iktisadi olmadığıdır. İktisadı toplumun ve tarihin temeline, geri kalan her şeyin üzerinde inşa edildiği altyapı olarak yerleştiren Marksizm-Leninizmin iyi bilinen kavramlarını baştan reddeden Marx'ın sezgisi tam da böyledir.

Kökensel gerçekliğin kendi içinde hiç de iktisadi olmaması, Marx'ın bu gerçekliği felsefi açıdan, yaşayan bireylerin praksisi olarak, yani bizzat yaşamın gerçekliği olarak tanımlamasının sonucudur. Yürümek, koşmak, nefes almak, hayal etmek, düşünmek, sevmek, kendi içinde, iktisadi hiçbir emare içermez. Erotizm analiz edilemez; ama eğer

edilirse de karşımıza fahişelik çıkmaz. Keza, yaşamın inorganik bağıntısı olan ve kullanım değeri –beslenme, giyim, konut vb.– olarak kendine benzer kılmak için üzerinde çalıştığı doğa da hiç iktisadi değildir. "Kullanım değeri," der Marx temel bir önermesinde, "iktisadi bir değer kavramı değildir."[14] Bir parça şeker analiz edilebilir ve analiz edildiğinde de karşımıza fiyatı çıkmaz. Demek ki gerçeklik kendini sergilemiş, canlı bireyler de yaşamış, ama bu bireylerin dünyasının ufkundan hiçbir iktisadi gerçeklik doğmamıştır. Belki de yaşamaya devam edecekler ve yine hiçbir iktisadi gerçeklik ortaya çıkmayacaktır. Gerçekliğin iktisadi gerçeklik olarak tarifi, Marx'ın fetişizm olarak ya da iktisadi materyalizm olarak adlandırdığı şeydir; iktisadi fenomenlerin kendi başına var olduğuna ve bunları incelemek için bu şekilde ele almak gerektiğine ilişkin iktisatçıların naif inancıdır. Marx ise kendi içinde iktisadi olmayan, "iktisat-dışı" bir gerçekliğin nasıl böyle olabildiğini anlamaya çalışır. Ne var ki, ilerlemeler (*des progrès*), iktisadi fenomenlerin ve [bu fenomenlerin] giderek artan karmaşıklıklarının analizinde doğal olarak mümkün olsa da ve her bilimsel teori gibi, iktisadi doktrinler sabit bir zenginleşme yasasına göre kaçınıl-

---

[14] *Fondements (Grundrisse) de la critique de l'économie politique*, tercüme E. Dangeville, ed. Anthropos, Paris 1967, II, s. 425.

maz bir şekilde düzenlense de, başlı başına iktisadi olmayan bir gerçeklikten iktisadi gerçekliğin aşkın doğuşu Marx'ın dahice keşfidir; kendi dönemiyle de siyasal iktisadın sonraki kazanımlarıyla da alakası yoktur: Onun düşüncesinde sonsuza dek canlı kalacak olandır.

İktisadın doğuşu *Kapital*'de çıkış noktası olarak meta analizini alır. Fakat meta tam bir muammadır; hem kullanım değeri olarak yaşama bağlı gerçekliktir, hem de değişim değeri olarak iktisadın belirlenimindedir. Açıklanması gereken de budur; çünkü "değerin ne olduğu," daha doğrusu, ilke olarak kendisinden ayrı bir gerçeklikten kaynaklanan kökeni "alnında yazılı değildir." Kullanım değerleri ancak değişim içinde değişim değeri olur, ama değişimin –insanların dünyası içinde iktisadi bir gerçeklik doğuran ilk tarihsel değişim– kendisi bir gizemdir; çünkü niteliksel ve niceliksel olarak farklı ürünler nasıl değiş tokuş edilebilir? İngiliz okulunun cevabı bilinmektedir: Farklı ürünler, aynı emeğin sonucu oldukları sürece değiş tokuş edilebilirler. Süresinin nesnel zamanıyla ve doğasıyla (nitelikli ya da niteliksiz emek) ölçülebilen emek, birimdir, ölçüdür, tümeldir ve niteliksel olarak farklı ürünleri kendi altında sınıflandırarak, bunların heterojenliğini aşmayı, bunlar arasında bir denklik kurma-

yı ve böylece değiş tokuş edilmelerini mümkün kılmayı sağlar.

Ne var ki, öznel bir praksis felsefesinde [genel] emek yoktur, emek asla nesnel ya da tümel değildir, onun kendinden başka bir şey olması için hiçbir ölçü yoktur ve kendisi de hiçbir şey tarafından ölçülmeye elverişli değildir. Emek, özü gereği bireysel olan bir beden gücünün kaçınılmazcasına tekil serpilip gelişmesidir ve dile gelmez bir karanlığa teslim edilmiş organik öznellik potansiyellerinin bu sessiz gerçekleşmesi içinde, kendisinin, çabasının ve ıstırabının ne olduğunu yalnızca o "bilir." Bu nedenle, kökten öznel bu çabanın zamansallığının tümelin nesnel zamanıyla hiç alakası yoktur ve onun tarafından da ölçülemez. Böylece, pazara getirilen ürünlerin çeşitliliği karşısında, bunların değerini belirlemek ve değiş tokuş edebilmek için bunların kaynaklandığı emeğe uzanıldığında karşımıza çıkan şey, bu çeşitliliğe hâkim olmaya ve onu ortadan kaldırmaya elverişli bir birim değil, daha köklü bir çeşitliliktir, "gerçek emeklerin" indirgenemez çeşitliliğidir, yani yalnız bırakılmış bedensel monadlardır.

İşte bu yüzden, bu emekten kaynaklanan ürünlerin ölçüsü, bunların değiş tokuşunu mümkün kılan ölçü emeğin öznel etkinliği içinde ve öznel zamansallığı içinde bulunama-

yacağından, bu ölçüyü yaratmak gerekir ve bunun için de, bu öznel emeğe, Marx'ın dediği gibi, "kendinden farklı bir biçim"[15] vermek, nesnel bir denklik önermek gerekir. Gerçek öznel emeğin bu nesnel denginin yaratılması, iktisadın aşkın doğumudur, Marx'ın "soyut emek" diye adlandırdığı şeyin inşasıdır. Marx'ın kendi savına göre, onun büyük keşfi buradadır: yani emeğin bir yanda canlı emek ve diğer yanda iktisadi emek olarak bu ikiye bölünmesidir.[16] Bu ikiye bölünme de yaşam ile iktisadın bölünmesidir ve iktisadı insanların somut etkinliğinin basit nesnel temsili yapar. Bu etkinliğin tüm gerçek özelliklerini –zahmet, ıstırap, çaba– terk ederek, bunların yerine kalifiye olsun ya da olmasın bir emek fikrini oluşturan bu ideal "dengi" ve nesnel sürelerinin yine ideal niceliksel ölçüsünü geçirmesi anlamında soyut bir temsildir bu. Dolayısıyla iktisat yaşam değildir, yaşamın yaşanan özelliklerinden hiçbirini muhafaza etmez; yaşamı hesaba tabi kılmak için yaşamın yerine koyulan niceliklendirilebilirler bütünüdür. Bu yüzden Marx'ın iktisat eleştirisi radikaldir: Praksisin yaşanan belirlenimlerinin yerine ideal kendiliklerin ilişkisel sistemini geçiren iktisat, yaşamın yerine ölümü koyar.

15 *Age.*, I, s. 108-109.

16 Metanın kullanım değeri ve değişim değeri olarak ikili karakteri, emeğin bu ön bölünmesinin sonucundan ve metaya yansısından başka bir şey değildir.

Burada iktisada tepeden bir tür etik yargıda bulunmanın ötesinde, iktisadın teorik açıklanma ilkesi vardır. Çünkü, tüm iktisadi fenomenler –değişim değeri ve saf biçimi: para; artışı: artık değer ve sermaye; paylaşımı: rant, kâr, faiz– gerçek emek ve üretim sürecinin ideal temsilleri olsa da, açıktır ki bunlar kendi başlarına değil, bu gerçek süreç tarafından açıklanırlar; ki onlar bu gerçek sürecin ikizidirler. Öyle bir ikiz ki, fiili bir özerklik verildiği andan itibaren hayalî ikizdir (*double fantastique*): Böylelikledir ki değer kendi kendine artıyor gibi gözükür ve değişim değerinin bu kendi kendine artışı farklı biçimler altındaki sermayedir. Sermayenin eleştirisi, sözde özerkliğinin teşhirinden ve yanılsama niteliğinin açığa çıkarılmasından ibarettir. Çünkü değerin üretimi ve *a fortiori* büyümesi gerçekte bu değeri üreten canlı emeğe gönderme yapar, çünkü değişim değeri ürünün içinde üretimine gereken soyut emeğin temsilidir ve soyut emekse bu üretimi gerçekleştiren gerçek emeğin temsilinden başka bir şey değildir. Marx'ın bütün iktisadi sorunsalı, "siyasal iktisadın eleştirisi", böylece kaynağına, hakiki tözüne, gerçek belirlenimlerine ulaşmak için iktisadi gerçekliği kateden bir analiz olarak kendini gösterir. Ve bu gerçek belirlenimlerin kendi başına iktisadi düzende olmadıkları, fakat, iktisatçıların özgül ve bağımsız bir gerçeklik

olarak gördükleri bu fenomenlerin ve yasalarının bütünü altında, bunları üreten ve üretmeye devam eden yaşayan bireylerin praksisi oldukları her seferinde ortaya çıkar.

İktisadın görünür fenomenlerini ve bunların değişik biçimlerini anlamak için yaşama geri dönmek uygun olur: Artı değer, bizzat iktisadi düzlemde anlaşılamaz ve ancak her bireydeki yaşamın bu üretim sırasında gerekenden daha fazla kullanım değeri ve dolayısıyla bedelinden daha fazla değişim değeri üretme özelliğiyle açıklanır. Fakat bir metafiziğe, daha doğrusu radikal bir yaşam ontolojisi olarak adlandırılabilen şeye gönderme yapan, özellikle, her iktisadi sistem için temel önemde olan değişim değerinin korunmasıdır. Çünkü değişim değerinin korunması için ona her zaman dayanak olan kullanım değerinin korunması gerekir. Fakat doğanın parçası olan bir nesnenin kullanım değeri, ancak biçimi korunuyorsa, yani kullanımını temellendiren nesnenin biçimi de korunuyorsa korunur. Bu nesnenin biçiminin korunması, onu yaşamın arzusuna uygun kılan doğanın bu bilgisi, yaşamın hem eseridir hem de koşuludur. Marx yaşamla dünyanın bu kökensel kucaklaşmasını ve yaşamın kırılgan gücünün, maddeyi eğip büken ve onu kendi eylemine boyun eğdiren yakıcı ateşin kendi biçimini bu maddeye dayatmaya, dolayısıyla boyun eğdirmeye na-

sıl devam ettiğini lirik bir dille tarif etmiştir. Dahası, bütün doğayı praksisinin etkisi altında tutarak onun tamamıyla varlığın içinde sürmesini sağlayan ve hiçlikten söken de bu kırılgan yaşamdır. Çünkü bu etkinin dışında, bu etki bir an kesildiğinde, nesnenin biçimi yok olur, yararlılığı yok olur, aygıt paslanır, geçimlikler bozulur, limanlar kumla örtülür, uygarlıklar ölür.

Büyük soyut kendilikler –Tarih, Toplum, Proletarya, Devrim, Plan, hatta kendi erekliliklerini bireyinkilerin yerine geçiren Bürokrasi–[17] tek başlarına praksisin ve yaşamın taşıyıcısı olan bu bireylere her yerde tercih edildiğinden az çok sezebildiğimiz esrarengiz koşulların etkisiyle ya da Nietzsche'nin korkunç kehanetine uygun olarak, öyle bir dönem hayal edelim ki bu yaşam kendine karşı dönmüş olsun, emekten tiksinilsin ve yetenek yerilsin, her farklılıktan, her üstünlük ve yenilik biçiminden kaçınılsın; işte, o zaman, tüm toplumların çöküşü ve sapması –özellikle de Marksizme bağlılıklarını belirtenlerinki– bizzat Marx'ın düşüncesi ışığında kavranılır olur.

Var olan her şeye yaşam içinde kendi ilkesini ve temelini veren bu düşünceye ilerleme teması da bağlıdır. İlerleme,

[17] *Hegelci Devletin Eleştirisi*'nde amansız bir bürokrasi teşhiri bulunur; bürokrasinin delice bir gelişim gösterdiği rejimler bu açıdan da Marx'a dayanıyor olamazlar.

19. yüzyılın rağbet gören fikrine göre, yalnızca bilimin değil özellikle yaşamın ilerlemesidir. Bilimsel ve teknik ilerlemenin etkisiyle ilerleyecektir yaşam, doğru; ama öncelikle de yaşamın kendine özgü dinamizmi nedeniyle ilerleyecektir ve bilimsel düşünce bu dinamizmin yalnızca bir biçimidir, üretim süreci, daha önceden ima ettiğimiz kesin bir dönüşümün sahnesidir: İçindeki canlı emek payının adım adım azalması dolayısıyla başka görevleri yerine getirecek şekilde özgürleşme. Bu görevler Marx'ın gözünde kültürel görevlerdi. "Boş zaman"ın eş anlamlısı "dinlenme, eğlenme vakti" değildi; fakat yaşam esasen dinamizm, hareket, çaba, gerilim ve kendini aşma olduğundan, [yaşam] maddi üretim sürecinden ancak kendi enerjisini tinin en yüksek etkinliklerine –*Gotha Programının Eleştirisi*'nde teorik ve estetik etkinlikler denir– yatırmak için kurtulabiliyordu. Fakat insanların kendi yaşamlarının üretiminde çabalarının azalmasına, tersine, medyaya ve taklide teslim olmuş varoluşlarının artan pasifliği eşlik ettiğinden, Marx'ın iyimserliğinin öngörmediği, fakat bakışının berraklığının, babasına mektupta sözünü ettiği "düşüncenin kartal bakışı"nın ne yazık ki bizler için şeffaf kıldığı bu yıkım zamanları yakındadır.

Günümüzde Marx'ın felsefesinin yaşayan yanı bu felsefenin kendisidir; yeter ki onu kendini yitirdiği ideolojilerden

ve rejimlerden ayırabilelim. Ölmüş olan şey ise, ölüme ait olandır; yani bu ideolojiler ve bu rejimler, dünyanın her yerinde "Marksizm" denen şeydir.

ÜRETİCİ GÜÇLER VE ÖZNELLİK[1]

[1] Makale. Kaynak: "Diogene", n° 88, Ekim-Aralık 1974.

Marx'a göre kapitalizmin nihai çelişkisi şu şekilde anlaşılıp tarif edilmelidir: *Kapitalizm değer sistemidir, değerin gelişiminin ve sürdürülmesinin (para, sonsuz değer) sistemidir: değer özellikle canlı emek tarafından üretilir; dolayısıyla sermayenin kaderi bu emeğin, bireyin öznel praksisinin kaderidir. Gerçek üretim süreci bu praksisin fiiliyata dökülmesini kapsadığı sürece, aynı zamanda bir değer üretim sürecidir, bir değerlenme sürecidir.*[2] Marx'ın sorunsalının birinci momenti buradan kaynaklanır: Fiili varlığı içinde sermayenin analizi, yani oluşum

---

[2] *Marx* içinde. cilt I: *Une philosophie de la réalité;* cilt II: *Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976.

süreci. Bu da gerçek üretim sürecinin analizine ve değeri üreten ögenin, yani bu öznel praksisin bu süreç içinde ortaya koyulmasına yöneltir. Dolayısıyla iktisadi analiz sürecin gerçek oluşturucularının etkilerini analiz eder. Sermayenin değer bakımından bileşimi, organik bileşim olarak, teknik bileşimine gönderme yapar ve tamamıyla onun tarafından açıklanır.

Şimdi, canlı emeğin dışlandığı maddi bir üretim süreci ortaya koyarsak, bu süreç bir değerlenme süreci olamaz, hiçbir değer sistemi bu sürecin sonucu değildir ve olamaz, bundan böyle kapitalizm imkânsızdır. Kapitalizmden sosyalizme geçiş, canlı emek payının başat olduğu bir üretim sürecinden bu payın giderek azaldığı ve sıfır sınırına doğru gittiği bir sürece geçişten başka bir şey değildir. Bu nedenle, *Kapital*'in kesin hipotezi olan *c* (değişmeyen sermaye) = 0'ın karşısına, kapitalizmle sosyalizmin eidetik ayrılığını kavramak istersek, aynı ölçüde *özcü* olan –tabii eğer bundan bir özü ortaya çıkarmak anlaşılırsa– şu diğer hipotez çıkartılabilir: *cv* (değişken sermaye) = 0. Somut olarak, bütünüyle otomatik bir üretim sistemi ortaya çıkar ve bu sistemin ürünleri, niceliklerine ve niteliklerine rağmen hiçbir değer taşımaz. Gerçek servetle iktisadi servetin toplumsal servette birbirinden ayrılması burada saf bir biçimde kendisini gösterir: Artık hiçbir de-

ğişim değeri olmayan, sonsuz miktardaki kullanım değeri. Meta iktisadının ve *a fortiori* kapitalizmin aşılmaz teorik sınırı buradadır. Marx, canlı emeğin üretim sürecinin dışına adım adım atıldığı bu hareketi iki kez analiz etti. Bu analizlerden biri, etkiler düzleminde, yani iktisadi düzlemdedir; ki bu *Kapital*'dir. Bununla birlikte, analiz yapılabildiği sürece, kârın eğilimsel düşüşünün "içkin" yasası, hiç muğlaklığa yer vermeden, gerçek doğalaştırıcısına (*naturant*), gerçek sürece gönderme yapar. Bu süreç, *Grundrisse*'de belirgin bir tematiğin konusu olur. Böylece, modern tarihi belirleyecek olay gözlerimizin önüne serilir (bu gelecekteki bir tarih olsa da, bugün ancak sezebiliyor olsak da): *Üretim süreci ile emek sürecinin gerçeklik içinde ayrışması.*

Böyle bir ayrım kuşkusuz ki kapitalizmde mevcuttur ve ondan çok önce insanın üretiminin temel biçimlerinde, örneğin tarımda görülmüştür.[3] Tahılın aylar sonra elde edildiği süreç incelenirse, açıktır ki, bu süreç kendi koşulu olan fiili insan emeğiyle çakışmaz: Toprakta tohumun yeşermesi, güneşin altında ürünün olgunlaşması için gereken uzun dönemler boyunca insan emeği durur. Çok daha ileride, sanayide de durum aynı olacaktır; bir ürünün imalat zamanı emek zamanını, –imalatın maddi koşullarına bağlı olabile-

[3] *Grundrisse*, II, s. 104.

ceği gibi bizzat yaşamsal praksise (yemek, dinlenme, uyku, vb. zamanları) de bağlı olabilen– kaçınılmaz kesintileri nedeniyle aşacaktır. Oysa, üretim zamanı ile emek zamanı arasındaki –ve dolayısıyla üretim ile emek arasındaki– böyle bir ayrımın Marx tarafından olması gerektiği gibi ele alınmış olması çok dikkat çekicidir. Çünkü bu, dikkate alınması gereken sayısız faktörden biri, sıradan ve dahası "olumsal" bir olgu değil, bizzat Marx'ın analizinin ilkesidir. Eğer değeri üreten canlı emekse ve yalnızca oysa, öznel fiiliyatın sınırlanması, aynı zamanda, onu doğallaştıranı üretim sürecinin bağrında hapsetmek olur. Bu nedenle, üretim ile emek zamanlarının farklılaşması gün ışığına çıktığında, Marx'ın düşüncesinin önvarsayımı işin içine girer: "Burada bizi ilgilendiren soru, eşit emek zamanlı bazı ürünlerin gerçekleşmek için değişken bir süre gerektirmesidir. Bu durumda sabit sermayenin tek başına, *hiçbir canlı emek yardımı olmaksızın* hareket ettiği iddia edilir ve toprağa gömülü tohum örneği verilir... *bu soruyu bütün saflığıyla sormak gerekir.*" Bizim bildiğimiz cevap, emeğin ve emek süresinin –yoksa üretim süresinin değil– değerin ilkesini oluşturduğudur. "*Değer ve dolayısıyla artı-değer üretim evresinin süresine eşit değildir, bu üretim evresi boyunca harcanan –maddileşmiş ve canlı– emek zamanına eşittir.* Maddileşmiş emekle orantılı kullanılan

canlı emek yalnızca artı-değer üretebilir, çünkü artı-emek zamanını yaratan odur." İşte bu yüzden, diye ekler Marx, "tarımın bu anlamda diğer sanayilerden daha az üretken olduğu ileri sürüldü (burada üretkenlik değer üretimiyle özdeşleşiyordu)."[4] Doğal koşullar üretim süreci ile emek sürecini farklılaştırsa da, değerlenmenin tek temeli olarak emek süreci kalır. "*Unutulmaması gereken şey,* sermayenin canlı emek kullanmazsa artı-değer üretemeyeceğidir."[5] Kendi hedefini kendi oluşturan sermayenin eğiliminin ne olması gerektiği iyice görülmektedir: Üretim sürecini emek sürecine, yani baştan sona değer yaratma süreci olan bir sürece mümkün olduğunca indirgemek. "Kapitalist üretimin, üretim sürecinin emek sürecinden fazlalığını mümkün olduğunca azaltma eğilimi buradan kaynaklanır."[6]

Üretim sürecinin emek süreciyle ilişkisi bir eğilime, sermayenin kendi kendini sonsuzca artırma eğilimine itaat ettiğinde ve bunun tarafından belirlendiğinde, kapitalizme özgüdür. Fakat, bu durumda çelişik bir hal alır. Çünkü eğer kapitalizm üretimi, değerin tek kaynağı olduğu için emeğe indirgemeye çabalarsa, tersini de yapar. Değer yaratma-

---

[4] *Grundrisse,* II, s. 183 (altını biz çizdik).

[5] *Grundrisse,* II, s. 184 (altını biz çizdik).

[6] *Le Capital,* II, 1, s. 114.

nın temelinde emek değil artı-emek bulunmaktadır, onu artırmak gerekmektedir. Fakat iş günü sınırlı olduğundan –burada da yaşam kendi buyruklarıyla iktisadı sınırlamaktadır–, artı-emeği artırmak, zorunlu çalışmayı azaltmak, üretkenliği sürekli artırmak, üretimin teknik ve araçsal düzeneğini sonsuzca geliştirmek anlamına gelir. Canlı emeğe indirgenmekten uzak olan üretim, nesnel ögeleri tarafından belirlenmiş gözükmektedir ve giderek de bu ögelere boyun eğer. Dolayısıyla, modern sanayinin uzun tarihini burada tekrar ifade etmek gerekiyor. Makineleşmenin gelişimiyle birlikte, üretimin toplumsal güçlerinin, bireylerin çalışmadaki yetenek ve iş birliğinin, beceri ve zekâsının öznel güçler olmaktan, bu bireylerin gücü ve gerçekleşmesi olmaktan nasıl çıktığını ve tersine, onların karşısında, sermayeye ait olan ve bireylerin dağınık, vasat ve bir süre sonra işe yaramaz olacakları yardımcılardan başka bir şey olmadıkları üretim sürecinin özünü oluşturma eğiliminde olan "makinelerin otomatik sistemi" biçimini aldığını gördük. Bu durumda emek aygıtının kesin dönüşümü gerçekleşir, o, "dolaysız biçim"ini yitirir, özellikle bir *emek* aygıtı olmaktan, nesneyi oluşturmak ve şekillendirmek için praksisin kendi etkinliğini aktarmasını sağlayan araç olmaktan çıkar. "Emek aracı, makinenin içinde kullanım değerine ve fiziksel doğa-

sına varana dek dönüşür... Makinenin bireysel emekçinin aygıtıyla ortak hiçbir yanı yoktur, *emekçinin etkinliğini nesneye aktaran aygıttan kendini tamamen ayırır.*"[7] Makine halini almış aygıtın doğasının ve rolünün dönüşümü, aynı zamanda ve sonuç olarak, *etkinliğin bireysel bir olgu olmaktan, dirimsel praksisin ve edimselleşmesinin bir kipliği olmaktan çıkarak, tersine ve paradoksal bir şekilde makinenin edimselleşmesi halini aldığı, nesnel bir süreç olduğu* önemli dönüşüm anlamına gelir. "Gerçekten de," diye devam eder yorumladığımız metin, "*etkinlik daha ziyade yalnızca makinenin işi gibi gözükür,* işçi makinenin ham maddelere aktardığı eylemi gözetler ve onu düzensizliklere karşı korur. Aletleyken durum farklıydı, emekçi aleti kendi sanatı ve yeteneğiyle harekete geçiriyordu, çünkü aygıtın kullanılması onun maharetine bağlıydı. Buna karşılık, işçinin yerine yetenek ve güce sahip olan makinenin kendisi artık maharet sahibidir, çünkü makinenin içinde hareket eden mekanik yasaları onu bir ruhla donatmıştır."[8]

Bu metnin içeriğini, taşıdığı antropolojik ve aksiyolojik anlamlara indirgemekten kaçınmak gerekir: Kendi içinde bilgiyi taşıyan etkinlik bireyin etkinliği olmaktan çıkarak

---

[7] *Grundrisse,* II, s. 211 (altını biz çizdik).

[8] *Age.,* (altını biz çizdik).

mekanik sistemin nesnel işleyişiyle kaynaştığında, *üretimin özü değişmiş olur: Artık öznel praksisle tanımlanmayan üretim süreci bir emek süreci olmaktan çıkmıştır* ve kapitalizmin çelişkisi de o zaman patlak verir. "Biçimsel güç" olan sermayenin içeriği canlı emekti, onunla yaşıyor, bir vampir gibi ondan besleniyordu, büyümesini sağlayan yeni değeri ondan alıyordu, fakat, gerekli emeği giderek azaltma eğiliminde olan –yine– sermayenin etkisiyle canlı emek nesnel bir biçime bürünen üretim sürecinden giderek dışlanır, öznel fiiliyatla birlikte değerin kaynağı da kurur. "Sermaye, işleyen bir çelişkidir: Bir yandan, emek zamanını asgariye indirirken, diğer yandan emek zamanını servetin tek kaynağı ve tek ölçüsü yapar... Bir yandan, bilimin ve doğanın, keza toplumsal iş birliği ve dolaşımın tüm güçlerini uyandırarak servet yaratmayı, bunun için kullanılan emek zamanından bağımsız kılmayı amaçlar. Diğer yandan, bu şekilde yaratılan devasa toplumsal güçleri emek zamanı ölçüsüne göre ölçme ve bu güçleri, daha önce üretilen değerin değer olarak korunmasına gereken dar sınırlar içinde kapalı tutma iddiasındadır."[9] Böylece sermayenin kendi kendini imhası, değerin temeli olarak görülen canlı emeğin üretim sürecinden silindiği ve dolayısıyla üretim süreci ile emek sürecinin birbirinden ayrılmaya devam ettiği tarihsel hareketle özdeş olur.

---

[9] *Grundrisse*, II, s. 222.

Bu durumda sosyalizm bu çelişkinin sonucundan ya da –teorik düzlemde– bilincine varılmasından başka bir şey midir? Sosyalizm teorisyenlerinin gerekli gördüğü şey, meta ekonomisinin ve de kapitalizmin ortadan kaldırılmasıdır; ama ancak meta ekonomisini çelişik olduğu bu noktaya yönelttiği ölçüde bu mümkündür. Bununla birlikte bu gereklilik yalnızca bir saptamadır, bunun dolaysız sonucudur. Bir toplumun zenginliğini artık iktisadi bir zenginlik olarak görmek gerekmiyorsa, bir ürünün değerini değişim değeriyle tanımlamak gerekmiyorsa, bunun nedeni, bu zenginliğin bu ürünün üretimine gereken canlı emeğin teorik sunumundan başka bir şey olmamasıdır; nihai olarak, canlı emek bu üretim içinde yok olduğundan ya da yok olmaya eğilim gösterdiğindendir. Meta ekonomisi mahkûm edilmiyor, sonuna tanık olunuyor. Ve kullanım değerleriyle tanımlanan gerçek zenginlik evreni, saf haliyle, iktisadi zenginlik evreninin çöküşünden doğar. Değişim değerleri sıfıra yöneldiğinde kullanım değerlerinin yaygınlık göstereceği bir kez daha görülür. İktisadi servetin aleyhine gerçek servetin gelişmesi, üretim sürecini etkileyen ve bu sürecin içinde canlı emeğin yerine mekanik imalatı geçiren kesin dönüşümle bağıntılıdır.

Dolayısıyla, tamamen açıklığa kavuşturulması gereken şey "üretici güçler" kavramıdır. Bir toplumdaki üretici güçlerin belirleyici merci olduğu ve sonuçta her şeyin, "toplumsal ilişkiler", ideoloji vs. buradan yola çıkarak açıklandığı sıklıkla söylenir. Bu dışsal özette, Marx'ın düşüncesinin zaten yer almadığını gösterdik. Çünkü tam da üretici güçlerin analizinden, üretici güçler içinde nesnel ögeyle canlı praksis arasında yapılan ayrımdan ibarettir. Her iktisadi analiz bu ayrıma dayanır. Üretici güçler kavramının kesin dönüşümü –ve bunun sonucu: kapitalizmden sosyalizme geçiş– bundan böyle bu ayrımın başka türlü gerçekleşeceği anlamına gelir. Oysa şunu anlamak gerekir ki, bu, insanların tarihini altüst eden bir değişimdir. Üretimde belirleyici öge öznel etkinlik olduğu sürece, *üretim bireylerin yaşamıyla örtüşür,* üretimin özü onların dirimsel süreçleridir; ve tersine, bu bireylerin ne olduğu, geçimlerine gereken geçimlikleri üretmek için yaptıkları şeydir, onların "maddi" üretimleridir. Üretimin öznel tanımında bu ikili anlam vardır, bu ikili indirgemeyi içerir: Üretimin bireysel yaşam tarzına, insanların yaşam koşullarına indirgenmesi; bu yaşamın bu üretim içinde insanların yaptıklarına, bu üretimin kendisine indirgenmesi. *Alman İdeolojisi*'nin başlangıcındaki temel metinlerden birinin belirgin içeriği budur: "İnsanların kendi ge-

çim araçlarını üretme tarzı öncelikle zaten verili buldukları ve yeniden-üretmeleri gereken geçim araçlarının doğasına bağlıdır. Bu üretim tarzını yalnızca bireylerin fiziksel varlığının yeniden-üretimi şeklindeki bakış açısından ele almamak gerekir. *Bu, daha ziyade, bu bireylerin etkinliğinin belirli bir tarzıdır, yaşamlarını ifade etmelerinin belirli bir tarzıdır, bu bireylerin belirli bir yaşam tarzıdır. Bireyler, yaşamlarının bu belirişindedirler. Onların oldukları hal, demek ki üretimleriyle örtüşmektedir* [Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion]..."[10]

Dolayısıyla, bireyler, praksise yabancı ögeler bütünü olarak, nesnel bir süreç olarak, oldukları şey içinde değil yaptıkları şey içinde oluştuklarında, üretici güçlerin bu öznel özü ortadan kalkmış olacaktır. Marx'ın savlarını hatırlayalım: "Sermaye, tanımı gereği, emeğin üretici gücünün büyümesinin *emeğin dışındaki bir gücün büyümesi ve emeğin zayıflaması* olarak kendini göstermesini gerektirir."[11] "Emeğin belirli tarzı, demek ki burada makine biçimi altında işçiden sermayeye aktarılmıştır."[12] "Sermaye üretici güçleri artırmaya ve gerekli emeği azami ölçüde azaltmaya yöneliktir. Bu

[10] Marx, *Œuvres philosophiques,* Costes, VI, s. 155; Editions Sociales, s. 45, 46 (altını biz çizdik).

[11] *Grundrisse,* II, s. 215 (altını biz çizdik).

[12] *Age.,* s. 220.

eğilim, emek aracının makineye dönüşümüyle gerçekleşir. Makinenin içinde nesneleşmiş emek canlı emek karşısında egemen güç olarak kendini fiziksel biçimde gösterir..."[13] Ölü emek ile –bir sistemin ögesi olarak değil, onun oluşumu ve bizzat tarihin hareketi olarak kavrandığı doğrudur– canlı emeğin diyalektiğini hiç çabasız gördüğümüz bu dönüşümün, üretici gücün artık öznellik tarafından tanımlanmaktan çıkarak, üretimin nesnel araçsal mekanizması içinde ve Marx'ın nesneleşmiş emek dediği şeyin içinde kendi gerçekliğini, "gücünü" bulduğu dönüşüm olması; işte, kesin biçimde ifade edilen budur: "Makineleşme içinde nesneleşmiş emek, emek aygıtı olarak hizmet eden basit bir ürün değildir, *üretici gücün ta kendisidir.*"[14] Bireysel yeteneklerin ve bireyin kendisinin üretim sürecinin dışına atılmasından duyulan üzüntüyü ifade etseler de, yine antropolojik düşünceler görünümü altında, aslında üretici güçlerin ontolojik dönüşümünü yeniden-doğrulamaktan başka bir şey yapmayan *Kapital*'deki metinler, yalnızca *Grundrisse*'deki bu temel analizler ışığında bütün kesinliğiyle anlaşılabilir. Çünkü "emeğin kolektif gücü"nün, "toplumsal üretici güçler"in, kısacası kapitalizmin onları maruz bıraktığı ev-

---

[13] *Age.*, s. 212, 213.

[14] *Age.*, s. 213 (altını biz çizdik).

rim sonucu var oldukları haliyle "üretici güçler"in, bizzat kendi gerçeklikleri içinde toplumsal olduklarından ve de insan emeği her zaman bir ortak-emek olduğundan, bireysel etkinliği belirtemeyeceklerini iyi anlamak gerekir. Çünkü artık üretici güçler, makineye ait olduklarından, *praksis değildir,* organik öznelliğin ve genel olarak yaşamın potansiyellikleri ve edimselleşmeleri anlamında "güç" değildirler. *Bunlar "*Kapital*'deki anlamında "emek gücü" değildirler, bunun kanıtı artık hiçbir değer yaratmamalarıdır.*

"Sermayenin üretici güçleri"nin değer üretmeye devam ettikleri, bu üretim giderek güçleşse de doğrudur. Çünkü "sermayenin üretici gücü" kavramı belirsiz kalır ve sonuçta kullanılamaz. Türsel kavram olan üretici güçlerde, bir yandan sermayenin nesnel "güçler"ini; emeğin "emek" olmayan "toplumsal", "kolektif" güçlerini; ne toplumsal ne kolektif olan –ki toplumsallık ve kolektiflik ancak yaşamın kiplikleridir ve ancak böyle olabilirler–, yalnızca tutarlı bir aygıtsal bütünlüğü ve nesnel bir işleyişi belirten "emek güçleri"ni ayırt etmek gerekir. Diğer yandan ise, yaşama ait olan, toplumsal ve kolektif olabilecek, geçmişte de böyle olmuş, ancak emekçiler şimdi mekanik sistemin çeşitli noktalarına, bu sistemle ilişki içinde, ama kendileriyle ilişkisiz bir şekilde dağıldıklarından artık yukarıda belirtildiği gibi

olmayan bireysel güçleri ayırt etmek gerekir. "Sermayenin üretici güçleri"nin ürettiği değeri bu bireysel güçler ve yalnızca bunlar üretmektedir. Bireysel güçlerin de içinde yer aldığı bu "sermayenin üretici güçleri" kullanım değerlerini üretmektedir. Kapitalist üretimin içinde bireyin rolünün düşüşünün neden olduğu üzüntü aşılmış bir hümanizmanın nostaljik ifadesi değildir, bir saptamayı ifade eder: İktisadi servet yaratan öznel güçler ile kulanım değerinin giderek büyüyen kitlesini üreten nesnel güçler arasında giderek açılan mesafenin ifadesidir. Üretici güçlerin iç ontolojik farklılaşmasıyla bağlantısı içinde servet kavramının bu farklılaşması olmaksızın, *Kapital*'in şu metninden tek kelime bile anlaşılamaz: "Manüfaktürde *kolektif emekçinin ve ardından sermayenin toplumsal üretici güçler bakımından* zenginleşmesinin koşulu, emekçinin *bireysel üretici güçler bakımından* yoksullaşmasıdır."[15] Keza, üretici güçleri manüfaktürdeki iş bölümüyle ilişkileri içinde ele alan şu ifade de anlaşılamaz: "... emekçinin aleyhine, *emeğin kolektif gücünü kapitalist için* geliştirir."[16]

Üretici güçler öznelik yoluyla kendi özleri içinde oluşmaya son verdiklerinde ve nesnelleştiklerinde ne olur? Meta

---

[15] Marx, *Œuvres complètes*, I, s. 904 (altını biz çizdik).

[16] *Age.*, s. 905 (altını biz çizdik).

ekonomisi ve –bildiğimiz gibi– onunla birlikte kapitalizm kalbinden vurulur. *Praksis felsefesi de isabet almış olmaz mı?* Kapitalizmin çöküşü aynı zamanda Marx'ın düşüncesinin de çöküşü anlamına gelmez mi? Gerçekten de, mekanik aygıtsal düzenekle özdeşleşen üretim bu düzeneğin işlemesinden başka bir şey olmadığında ve bu haliyle, üçüncü şahsı ilgilendiren nesnel bir süreç olduğunda, varlığın üretim ve *öznellik olarak* yorumlanmasından geriye ne kalır? Birey, onu tarif eden praksisle aynı zamanda, üretim olarak varlık sorunsalından, yani kavramından dışlanmış olmaz mı? Kapitalizmden sosyalizme bu "geçiş" içinde, yani ifade ettiği üretici güçlerin nesnel oluşumu içinde, öznel kaynağını ortadan kaldırarak değişim değerini çökerten oluşum içinde bireyin başına geleni Marx şöyle ifade eder: "Değişim değeri üzerinde temellenen üretim bu nedenle yok olur ve dolaysız üretim süreci de değersiz, sefil, uzlaşmaz biçiminden yoksun kaldığını görür. *Bireysellikler o zaman serbestçe gelişir.* Bu durumda, artı-emek yaratmak için zorunlu emek süresini azaltmak gerekmez, genel olarak toplumun zorunlu emeği asgariye indirilir. Serbest kalan zaman ve herkesin yararına yaratılan araçlar sayesinde, *bu indirim bireylerin sanatsal, bilimsel vb. bir formasyon alması anlamına gelir.*"[17]

---

[17] *Grundrisse*, II, s. 222 (altını biz çizdik).

Üretici güçlerin öznel kavramının çöküşü, gerçekten de, insanlık tarihinde bir dönemeçtir; birey ile üretimin birliğinin, bireyin yaşamının varlığını sürdürmesini sağlayan maddi görevler tarafından tarifinin, binlerce yıldır taşıdığı anlamla "emeğin" yok olmasıdır. Ama bu durumda ortaya çıkan şey, "bireyselliklerin serbestçe gelişimi"dir. Bireysel etkinlik, yaşam, praksis asla ortadan kalkmamıştır, kendine geri dönmüştür; artık maddi üretim tarafından belirlenmemektedir. Bu demektir ki: maddi üretimle çakışmaz ve bu nedenle de üzerine iktisadi bir evren eklenmiş değildir. İç içe geçecek ve karıştırılacak kadar birbirine sürekli bağlı iki şey ayrışacak ve bundan böyle her biri kendi yazgısını takip edecektir: Teknolojinin eline teslim edilmiş, doğal bir süreç halini almış üretim; nihayet neyse o olan, kendi kendini hisseden ve kendi amacını kendi gerçekliğinde –kendinde– bulan yaşam. Bireyin ve bütünsel bireyin radikal gelişimi felsefesi, gençlik döneminin hümanist antropolojisinin bir kalıntısı değildir, iktisadi analizin sonunda, bu analizin sonucu ve aynı zamanda bir kehanettir. Üretimin öznel tanımı *Alman İdeolojisi*'nde "bütün insanlık tarihinin ilk koşulu"nu oluşturan "öncüller"in parçası olarak gayet iyi ifade edilmiştir;[18] ve böylece bizim araştırmalarımızda tari-

[18] Marx, *Œuvres philosophiques,* Editions sociales, s. 45.

hin ve aynı zamanda toplumun aşkın koşulu olarak anlaşılmıştır. Çünkü böyle bir tarih tanımı hem uygarlığın mevcut durumuna hem de uygun olduğu binlerce yıllık geçmişine bağlı kalıyordu. Meta iktisadını izleyen –izleyecek– tarih de yine bireylerin tarihi, onların yaşamlarının tarihi olacaktır; bir anlamda, ilk kez böyle olacaktır. Bireylerin tarihi olması onların yaşamlarının tarihi olmasından değil, yaşamlarının bu tarihi yaşam tarafından "istendiği" içindir; yaşayan öznelliğin en kendine özgü ve en içsel potansiyellerine uygun olduğu için onların tarihi olacaktır. "Maddi" ihtiyaçların tarihi değil, "manevi" ihtiyaçların tarihi olacaktır.

Sosyalizmin, kendine özgü teleolojisinin bireyin varlığı içinde oluşumu ve edimselleşmesi olarak yorumlanması, Marksizmdeki ve genel kanaatteki sosyalizm kavramını geleneksel olarak kapsayan sapkın anlamları kesin olarak uzaklaştırır. Bu anlayışlara göre sosyalizm, "insanlık tarihi"nde bir dönüşümü, özelikle "toplumsal" olarak nitelenebilecek yeni bir durumun inşasını belirtir. Bunu bizzat varlığın içinde yatan bir devrim anlamında anlamak gerekir. Gerçeklik değişmiş olur ve artık rekabete teslim edilmiş tek tek bireylerin anarşik çokluğu tarafından tanımlanmadığından, tersine, genel bir gerçeklik halini alır ve bu da tözel bir şekilde olur. Üretim bireysel değil toplumsal olduğundan, devasa

bir kolektif gücün uygulamaya koyulmasından ibaret olduğundan, bireylerin yaşamının da onların anlamsız tekilliklerinin üzerine yükselmesi gerekir, etkinlikleri de herkesin katıldığı ve herkesin olan bir etkinlik içinde, "toplumsal praksis" içinde erimelidir. Bizzat sermayenin teşvik ettiği üretim, toplumsallaşarak ve güçlerini sınırsız geliştirerek geleceğin ufkunu kendi çizdiğinde, kendi etkinliğine bireyselliğin gülünç hedeflerini değil, tarihin hedeflerini koymak ve bu büyük hareketle birleşmek her bir kişinin şerefi olur. Ne kendiliklerinden ne de kendileri için yaşayan; ama, kendi yerleri ve ortak girişimdeki ya da maceradaki payları ne kadar mütevazı olursa olsun, kendilerini ancak bununla, tarihle ve devrimle tanımlayan insanlar; bu politik insanlar, herkesin abartılmış bir yaşam sürdürdüğü; herkesin artık kendisinin değil, katılmasının istendiği ve ancak onun vasıtasıyla gerçekleşen evrensel gerçekliğinki olan bir yaşam sürdürdüğü bu halin habercileridir. Dolayısıyla her şey kolektif olur, üretim bu yeni dünyayı ve de sonuç olarak yaşamın kendisini, ilişkileri, düşünceyi, nesneleri meydana getirir. İşte, grupların ve ekiplerin zamanı, her biçimiyle ortaklığın zamanı. Birey halkın içinde suda balık gibidir ve kendi tözü ancak toplumsal tözün içinde yer alır.

Ne var ki, tümelin metafiziği Hegel'e aittir; ki bunun Marx'ın sorunsalı içinde paramparça edildiğini göstermiştik. Daha 1842 el yazmasında, Feuerbachçı tür kavramıyla birlikte ve sivil toplum düzleminde, bireysel yaşamın tümel yaşam olarak politik tarifinin tekrar edilme teşebbüsü, Marx'ın düşüncesinin sonraki gelişimini yönlendirecek olan ögelerin yerleşmesiyle çelişir. Bireysel etkinliğin indirgenemez niteliği nesnel tümelliğin ontolojik iddialarını hemen uzaklaştırıyordu. Sonraki eserlerde ve özellikle sosyalizm söz konusu olduğunda, bazı karanlık noktaların ciddi yanlış anlamalara yol açtığı doğrudur; ki bunların en önemlisi kuşkusuz ki sosyalizmin "toplumsal"la tarifidir. Meta ekonomisinin "toplumsal"ı ancak bir dolayım biçiminde, yani değişim değeri biçiminde inşa edebildiği için mahkûm edildiği bir dizi metin özellikle böyledir. Hatırlanacağı üzere, farklı bireylerin gerçek ve her zaman kendine özgü emeğinin yerine, bunun ortak normu olma iddiasındaki, değişim değeri içinde bunların hepsini eşit olarak temsil eden ve kendisini de temsil eden genel ve toplumsal emeğin geçirildiği bir süreç söz konusudur. "Kullanım değeri içinde temsil edilen emek kendini tek başına bireyin emeği olarak ortaya koyar. Ancak kendi dolaysız zıddının, yani soyut genelliğin biçimi-

ni alarak toplumsallaşır."[19] Bu tür analizler istisna değildir. Meta iktisadının oluşumunu –onun aşkınsal türeyişi/doğuşu olarak adlandırıyoruz– bizzat olanağı içinde tarif ederler. Emeğin ürünlerine değer verenin ve değiş tokuşlarını sağlayanın aynı emek içinde tüm emeklerin temsili olduğunu gördük. Bununla birlikte, meta ekonomisinde, bireylerin gerçek emeğine, yani fiili varlıklarına karşıt olarak toplumsal olan ancak genel ve soyut bir emek biçiminde meydana gelir; tüm bu varoluşların ve tözlerin bağını oluşturması gereken şey, yani özellikle toplumsal olan, dolaysız yaşama yabancı olarak kendisini gösterir, yani bu yaşamın ötesinde –gerçekdışının içinde–, varoluşun etkilenmekten geri kalmayacağı fantastik bir evren içinde hükümranlık kurar.

Ne var ki, sosyalizm sorunu Marx'ın eserinde belirgin bir tematiğin konusu değil –Marx bunu neredeyse hiç yapmamıştır–, ama en azından anlamlı saptama ya da bakışların konusu olduğundan, meta ekonomisinin en kökensel önvarsayımı düşünceye kendini kaçınılmaz biçimde sunar. Bu durumda, toplumsal emeği ve değişim değerini temellendiren yabancılaşma sürecinin etkin olduğu emekler, söylendiği gibi, yalnızca bireylerin gerçek emekleri değil, *özel* emeklerdir. "Kendine özgü metaların değişim sürecinde yalnızca

[19] Marx, *Œuvres complètes*, I, s. 285.

özel birey emekleri karşı karşıya gelir..."[20] Değiş tokuşta dikkate alınacak, gerçekte onun tarafından değiş tokuş edilen emekler öncelikle özel emekler olduğundan ve ancak ilkel niteliklerinden soyunarak, kendilerine yabancılaşarak toplumsal bir biçim edinebildikleri iktisadi sürece girerek kendilerini bu şekilde sunabildiklerinden, *"toplumsal", bir veri olarak ve dolaysız yaşam düzleminde değil, bu yabancılaşma sürecinin sonucu olarak, soyut ve gerçekdışı bir biçimde ortaya çıkacaktır. "Çıkış noktası, ortak emek olarak bireylerin çalışması değildir, tersine, özel bireylerin kendilerine özgü emekleridir; ilkel niteliklerinden soyunarak, ancak değişim sürecinde genel toplumsal emek niteliği edinen emeklerdir. Genel toplumsal emek bir veri değildir..."*[21]

Sosyalizmin –Marx'ın sosyalizmi olabilecek şeyin– "çözümü" karşımızdadır. Meta ekonomisininkine ters önvarsayımdan, olanaklı her üretimin özünü ve koşulunu kesin olarak oluşturan bireysel emeklerin aynı zamanda ve doğrudan doğruya toplumsal bir emeği oluşturduğu önvarsayımından ibarettir. Böylelikle varsayılan şey, görüldüğü gibi, *toplumsal tözün fiili oluşumudur; –sanki bireyleri birleştiren bağ bunların her birinden ayrı olabilirmiş gibi–* insanların

[20] *Age.*, s. 297.

[21] *Age.*, s. 298 (altını biz çizdik).

yaşamının ötesinde, soyutlamanın gerçekdışılığında yok olup gitmek yerine, bu yaşamla örtüşmesi olgusudur. Meta ekonomisinin paradoksu tam da budur. Bununla birlikte, sosyalizmin önvarsayımı, ahlaki bir postulat/koyutlama ileri sürme anlamında basit bir önvarsayım değildir; bu, *Alman İdeolojisi* gibi konuşursak, "gerçek önvarsayım"dır ve Marx bunun tarihte etkin olduğunu ve bir anlamda, tarihin her bir momentinde böyle olmaya devam ettiğini göstermekte güçlük çekmez. Gerçekten de aile içinde –Manchester işçi aileleri olmamaları koşuluyla– meydana gelen budur. Burada her bireyin emeği derhal "toplumsal" bir emek olur, dolayısıyla gerçeklik düzleminde önceden sahip olduğu bir özelliğini edinmek için ideal olarak ikiye bölünmek zorunda kalmaz, dolayısıyla ürününün hiçbir iktisadi değeri yoktur ve değiş tokuş edilmez, ama bu ailenin tüm üyelerinin ve ihtiyaçlarına göre her bir kişinin kullanımına verilmiş kullanım değerleri içinde doğal olarak yer alır. İlkel komünde de "emeğin toplumsal niteliği açıkçası bireyin emeğinin genelliğin soyut biçimini almasından ya da ürününün genel bir denklik niteliği (*caractère d'un équivalent général*) taşımasından kaynaklanmaz. Bu tam da, *üretimden*

önce gelen ve bireylerin emeğinin özel emek olmasını ve ürününün de özel bir ürün olmasını engelleyen ortaklıktır (communauté)."[22]

Sosyalizmin önerdiği çözüm, bu durumda, *toplumsal ilişkilerin şeffaflığıyla* nitelenen ortaklık biçimini alır...[23]

Fakat, yaşama ve bireyin kendisine toplumsal ilişkileri iade eden ortaklık nasıl mümkün olabilir? Söyledik: Bireysel emeğin derhal toplumsal bir emek olması koşuluyla. *Grundrisse*'de tarih üzerine bir çalışmanın habercisi olan bir planda şöyle denir: "Değişim değeri üzerinde temellenen üretim tarzının ve toplum biçiminin dağıtılması. Gerçekten toplumsal bir biçimde ortaya koyulan bireysel emek (ve tersi)." Bireysel emeğin toplumsal emek olarak önvarsayımı üzerine, bizzat sosyalizmin önvarsayımının tanımlanması olarak, *Grundrisse* önemli saptamalar getirir. Burada, tek başına bir *kendi içinde genel emeğin* değişimin ve değişim değerinin dolayımını nasıl es geçebileceği gösterilmiştir:

---

[22] Marx, *Œuvres complètes*, I, p. 285 (altını biz çizdik). Emeğin toplumsal karakteri, gerçek bir karakter anlamında, Marx tarafından kökensel görüldüğünden, Marx, özel emeği ve özel mülkiyeti ilkel üretim tarzının çözülüşünün tarihsel etkisi ve sonucu olarak düşünür: "Asya'daki ve özellikle Hint'teki bölünmez mülkiyet biçimlerinin derinleştirilmiş bir incelemesi çeşitli çözülme biçimlerinin buradan nasıl kaynaklandığını gösterir" (*age.*, s. 284, dipnot); aynı şekilde, *Grundrisse* (II, s. 438): "Özel değiş tokuşlar üzerinde temellenen üretim sistemi öncelikle bu doğal komünizmin tarihsel çözülüşüdür."

[23] "Ortaklığın" [*communauté*] sunumu bu özet çerçevesinde yer alamamıştır.

"Değişim değerleri temeli üzerinde, değişim, genel emeği verebilmelidir. Ortaklık temelinde ise genel emek değişimden önce gelir; başka bir deyişle, ürünlerin değişimi hiçbir koşulda bireyin tümel üretime katılmasını sağlayan aracı olamaz."[24] Fakat emek öznel değil midir ve bu haliyle de genel olmayan ve tikel değil midir? Emekten "etkinliğin öznel biçimi" olarak söz eden Marx şunu ekler: "Dolayısıyla hiçbir biçimde genel ve kendine eşit emek değildir."[25] Yalnızca bir dolayım bireysel öznel etkinlikten genel emeğe yöneltebilir. Sosyalizmde bu dolayım dolayımsızdır: Kendi içinde tekil olan ve bu şekilde yaşanan etkinliğin, bizzat fiiliyata dökülürken, daima içine dahil olduğu kolektif etkinliğin bir parçası olarak görülmüş ve kavranmış olmasından ibarettir. Böylece bireysel emek yine de "genel"dir; ideal bir ikiz biçiminde hiç değil, ama kendi gerçekliği içinde böyledir. Bu, yine, "özel" olarak, üstü açık olarak ve hukuksal olarak belirli bir bireye indirgenmiş olarak anlaşılmaz; herkesin etkinliğine kişisel ve etkin olarak katılım ve bu etkinliği oluşturan şeylerden biri olarak anlaşılır. "Doğal olarak bir dolayım gerekir. Birinci durumda, karmaşık ilişkiler tarafından *post festum* [sonradan] belirlenen ve değiştirilen kendine

---

[24] *Grundrisse*, I, s. 109.

[25] *Age.*, s. 108.

özgü bireylerin özerk üretiminden yola çıkılır: Dolayım, meta, değer ve para değiş tokuşuyla gerçekleşir; bunların hepsi tek ve aynı ilişkinin ifadesidir. İkinci durumda, dolayım olarak hizmet eden şey önvarsayımın ta kendisidir; başka deyişle önvarsayım, kolektif bir üretimdir, ortaklıksa üretimin temelidir. Burada bireyin emeği hemen toplumsal emek olarak ortaya koyulur."[26] Bu emek gibi ürünü de toplumsaldır, özel değildir. Dahası, ürünlerin bütünü kolektif bir üretimin bağıntısı olduğundan, bireysel emeğe gönderme yapılacak ve muhtemelen ona atfedilecek şey belirli bir ürün değil, bu toplumsal üretimin kolektif ürününün bir bölümüdür. Metnin hemen sonrasında şöyle denir: "Onun [bireyin] yarattığı ya da yaratmasına katkıda bulunduğu ürünün maddi ve tikel biçimi ne olursa olsun, emeğiyle gerçekleştirdiği şey herhangi bir ürün değil, kolektif üretime belirli bir katılımdır."[27] Aynı bölümde şu da okunur: "Genel ve kolektif ürünü verecek olan şey, derhal, üretimin ortaklaşmacı niteliği olur. Bundan böyle, üretimin başlangıcında gerçekleşen değiş tokuş artık değerlere değil, ihtiyaçların ve kolektif hedeflerin belirlediği etkinliklere yönelecektir: Böylelikle bireyin ürünlerin kolektif dünyasına derhal katılımını sağlar."

---

[26] *Age.*, s. 109.

[27] *Age.*, s. 109, 110.

Kendi içinde bireysel olan bir emeğin kolektif bir üretime nasıl dahil olduğunu ve onun gerçek bir parçası olarak bunu nasıl gerçekleştirdiğini anlayabilirsek, Marx'ın komünizm olarak adlandırdığı ortaklaşmacı sosyalizmin nişanını burada görürüz; "ürünlerin kolektif dünyasına bireyin katılımı" ise bireyin tüketiminden başka bir şey değildir, ki bu da özü gereği bireysel kalır. Bireyin katılımı, burada, kendi içinde tekil bir gerçekliğin onu aşan bir bütünlük içinde eridiği anlamına hiç gelmez; tam tersine, bunun –malların bütünlüğü– farklı bireylere verilmesi gereken bir miktar paya bölünmüş olduğu anlamına gelir. Es geçilemeyecek olan şey, bu dağıtımın ilkesidir. Bu ilke, ürünlerin meta olduğu ve bunların bir miktar parayla değişerek elde edildiği olgusuna dayanmaz. Sosyalizmde değiş tokuş edilen şey –der bize Marx– doğrudan doğruya emekçilerin bireysel etkinliğidir ve bu da, bu etkinliklerin, tek ve aynı toplumsal üretimi oluşturdukları edimin içinde meydana gelir; bu üretimin çeşitli dalları ve sonuçta içerdikleri çoklu emekler birbirini tamamlar ve insani ihtiyaçların bütününe uygun global bir servet oluşturmaya yöneliktir. *Bununla birlikte, meta ekonomisinde ürünlerin meta sıfatıyla, yani değerlerine uygun olarak değiş tokuşu, bu değerin temsil ettiği bireysel emeklerin değiş tokuşundan başka bir şey değildir*. Dahası –ve tıpkı "sosyalist

ekonomi"de olduğu gibi– bireysel emeklerin bu değiş tokuşu ilk önce gerçekleşen şeydir. Yalnızca, sürecin başında, her bireyin kendine özgü emek etkinliği derhal toplumsal emek sayıldığı için ürünün bir değeri vardır, yani içerdiği bu *toplumsal emek* payının temsiliyle değerli görülür. Dolayısıyla, Marx'ın yaptığı gibi, değiş tokuşun yalnızca değerlere *–post festum–* yöneldiği meta ekonomisini kolektif hedefleri gerçekleştiren bireylerin kendine özgü etkinliklerini doğrudan ilgilendiren sosyalist ekonomiyle karşı karşıya getirmek tamamen yanlış olur. Meta değiş tokuşunun kökensel bir şey olmadığını, bireysel emeği hemen toplumsal emek olarak ortaya koyan bu edime, yani soyut emeğin gerçek emek yerine geçmesine, kurucu olanağı içinde gönderme yapan ikincil bir fenomen olduğunu bize Marx'ın analizi öğretti. Bu şekilde, öznelliğin yerine bir idealliğin geçmesinde meta ekonomisinin kurucu yabancılaşması yatmaktadır.

Böyle bir yabancılaşma sosyalist ekonomide yok mudur? Asla yoktur. Her emekçiye düşen toplumsal ve "kolektif" servet payını belirlemek söz konusu olduğunda, onun kendi emeği, bireysel emeği dikkate alınır. Öznel praksis her ölçünün dışına çıktığında emeği dikkate almak, onun yerine nesnel ve ideal bir denklikler sistemi koymaktır, emek *zamanını* hesaplamaktır. Toplumsal emek olarak bireysel

emeğin dolaysız konumunun anlamı iyice ortaya koyulmalıdır. Bununla kastedilen şey ya gerçek praksisin kolektif bir üretimin içine dahil olmasıdır, ki bu durumda bunun meta ekonomisinde de sosyalist ekonomide de hep böyle olduğunu kabul etmek gerekir. Ya da praksisin tanımlanabilmek ve dolayısıyla ücretlendirilebilmek için bağlı kılındığı niteliksel ve niceliksel norm –yani genel toplumsal emeğin bireysel emeğin yerine geçmesi– belirlenir; ve o zaman bu yerine geçmenin sosyalist ekonomide de meta ekonomisinde olduğu gibi var olduğunu kabul etmek gerekir. Toplumsal bir servet bölüşümünün ne olabileceğini Marx bize göstermek istemiştir. "Ortak üretim araçlarıyla çalışan ve çok sayıda bireysel güçlerini tek ve aynı toplumsal emek gücüymüş *gibi,* üzerinde anlaşılmış bir plana göre harcayan özgür insanlar ortaklığını hayal edelim... birleşik emekçilerin toplam ürünü *toplumsal* bir üründür. Bir bölümü yeniden üretim aracı olarak hizmet eder ve toplumsal kalır: Fakat diğer kısım tüketilir ve sonuç olarak herkes arasında pay edilmelidir... Meta üretimiyle yalnızca bir paralellik kurmak için, her bir emekçiye ayrılan payın onun *emek zamanıyla* orantılı olduğunu varsayalım; böylece emek zamanı ikili bir rol oynar. Bir yandan, toplum içindeki dağılımı çeşitli işlevlerin çeşitli ihtiyaçlara tam oranını düzenler; diğer yandan, ortak

emek içinde her üreticinin bireysel payını, aynı zamanda da tüketime ayrılmış ortak üründen ona düşen payı ölçer."[28]

Belli bir *emek zamanını* değiş tokuş eden işçi meta ekonomisinde belli bir miktar para elde eder, sosyalist ekonomide ise "emek bonosu" alır – para ya da bono; bunlar sayesinde belli bir miktar ürün elde edebilecektir. Dolayısıyla soru şudur: *Emek bonoları paradan başka bir şey midir?* *Kapital*'in II. Kitabındaki bir metinde, toplumsal biçim ne olursa olsun, ve söz konusu durumda, kendisini oluşturanların maddi doğasına bağlı olarak belirlenen bir üretim ister uzun dönemli ister kısa dönemli olsun, her üretimde bulunan kalıcı ögeyi ortaya koyan Marx şunu saptar: "Toplumsallaşmış üretimde de, tıpkı kapitalist üretimde olduğu gibi, çalışma süreleri nispeten kısa sektörlerdeki işçiler, ürünlerden, karşılığında başka ürün sağlamadan, nispeten kısa zamanlar için ürün alacaklardır; buna karşılık, uzun çalışma dönemli sektörlerde, geri bir şey vermeden önce uzun bir zaman süresi için sürekli olarak ürün alacaklardır."[29] Emekçilerin toplumsal servetten "pay alma" sorunu böyle ortaya koyulmaktadır. Metin şöyle devam ediyor: "Üreticiler, karşılığında toplumsal tüketim depolarından emek sürelerine

---

[28] Marx, *Œuvres complètes*, I, s. 613 ("gibi" bizim tarafımızdan çizilmiştir; "toplumsal" ve "emek zamanı" Marx tarafından çizilmiştir).

[29] *Le Capital*, II, 2, s. 13.

denk düşen bir miktar alabilecekleri bonoları eğer isterlerse alabilirler. Bu bonolar para değildir. Dolaşıma girmemektedir." Bazı ürünler karşılığında verilen bonolar dolaşımdadır. Marx bu bonoların dolaşımda olmadığını söylediğinde, *stricto sensu* [kesin anlamda] dolaşımı, denkliklerin değiş tokuşunu düşünmemektedir; paranın emek aygıtları karşılığında ve emeğin kendisi karşılığında değiş tokuş edildiği, artı-değerle büyüdüğü, sermaye olduğu kapitalist dolaşımı düşünmektedir. Aktardığımız son metnin hemen önündeki bir cümlede, "Para-sermaye toplumsallaşmış üretimde yok olur" denmektedir. Marx'ın meta ekonomisine yönelik eleştirisinin ikili olduğunu hatırlayalım; bu, öncelikle kapitalizme karşı bir eleştiridir, artı-emek içindeki artı-değerin kökeninin ortaya koyulmasıdır. Fakat şimdi sorgulanan yabancılaşma kapitalist yabancılaşma değildir, mevcut haliyle meta ekonomisine özgü yabancılaşmadır ve bazı Marksist açıklamalara rağmen, bu yabancılaşma sosyalist rejimde, yani aslında komünizmde varlığını sürdürür. Praksis toplumsal olarak dikkate alındığında, ister bir emek bonosu ister para şeklinde bir eğretileme olduğunda, her seferinde belirli bir bireye özgü olarak ve bireyin varlığına özdeş olarak bu praksisi tözsel anlamda oluşturan şey kendini oyun dışı bulur, yaşamın yerini tutacak ideal bir denklik fiilen ha-

yata geçmiş olur. Kapitalizm bu temel yabancılaşmayı bir başka yabancılaşmayla örter. Komünizm bunu saf haliyle sergiler. *Gotha Programının Eleştirisi*'nin içeriği tam da buydu. Eşit hukukun kesin sorunsalı, yaşama uygun bir iktisadi ifade üretmenin ilkesel imkânsızlığını göstermiştir.

Dolayısıyla, eğer bireyin dikkate alınması üretim düzleminde olduğu gibi tüketim düzleminde de kaçınılmazsa, her bir kişiye düşen toplumsal zenginlik payı onun emeğinden kaynaklanıyorsa ve kaynaklanmalıysa, üretimin doğrudan doğruya toplumsal olduğunu ileri sürmek hiçbir işe yaramaz. Üretim sürecinin toplumsal niteliğiyle ve modern sanayi içinde bu sürecin toplumsal oluşumuyla, üretim araçlarının toplumsallaşmasıyla ve yönetimlerinin toplumsal ya da kolektif niteliğiyle tanımlanabilmekten uzak olan sosyalizm, çoğu zaman özdeşleştirildiği bu belirlenimlerle birlikte, dıştan gelen bir ilişkiyi besler. Bunu da üç anlamda yapar: Çünkü bu tür belirlenimler Marx'ın gözünde hâlâ sosyalizmin tarihsel hazırlığını oluşturmaktadır; çünkü sosyalizmin iç ilkesi üzerinde temellenmekten ve bunun sonucu olmaktan uzak olarak, sosyalizme yabancıdırlar; çünkü, bu iki nedenden ötürü, bunların sergiledikleri dünya sosyalist bir dünya değildir.

Dolayısıyla, bunları gizlice kaynaştırmaya devam etmek yerine, Marx'n *Gotha Programının Eleştirisi*'nde yaptığı gibi, sosyalizm ile komünizmi karşı karşıya getirmek gerekir. Üretim sürecinin toplumsallaşmasına dayandığından ve bundan sonuçlar çıkardığından –üretim araçlarının toplumsallaşmaları, yönetim, vb.– komünizm, gördüğümüz gibi, birey sorunlarını, tüketim ve "emek" sorununu es geçemez. Kapitalizmi oluşturan yabancılaşmayı, artı-emek içinde insanın sömürüsünü reddetmeye çalışsa da, hatırlattığımız gibi, meta ekonomisinin temel yabancılaşmasını, "toplumsal emek" içinde gerçek praksisin başka türlü oluşunu ortadan kaldıramaz. Oysa, sosyalizm bu nihai yabancılaşmayı, Marx'ın ortadan kaldırmak istediği yabancılaşmayı dikkate alır. *Yabancılaşma tam da toplumsal bir özün tümelliğini bireyin etkinliğinin yerine koymaktan ibaretse, eğer bu etkinlik –tersine– kendi başına ve serbest bırakılması gereken bir etkinlikse, bu yerine koyma yoluyla yapılamaz. Gotha Programının Eleştirisi*'nin içeriği açık seçik budur. Aşırı bolluk toplumu, herkesin kullanımına sunduğu toplumsal malların toplamıyla tanımlanmaz; fakat, kesin olduğu kadar açık seçik de olan bir şekilde, böyle bir toplumda bireyin praksisinin ancak kendisine ve kendisinin içindeki yaşamın özgül potansiyellerine itaat ettiği olgusuyla tanımlanır.

Böyle bir durum, üretici güçlerin evriminin sonucudur; yoksa, sanki giderek daha da "güçlenerek", toplumsal tüketime daima daha büyük bir serveti sunuyorlarmış gibi, bu üretici güçlerin basitçe doğrusal gelişimlerinin ve gerçekleşmelerinin sonucu değildir. *Marx'ın bir aşırı bolluk toplumundan anladığı şeyi mümkün kılan ve açıklayan tek şey, iç ontolojik yapılarının yapısal dönüşümüdür*. Araçsal ve teknolojik düzeneğin oluşturduğu nesnel öge bu güçlerin bağrında onlarla kaynaşacak ve onları tanımlayacak denli büyüdüğünde, canlı praksis artık onlara yabancı olur, nihayet "serbest" kalmıştır, *stricto sensu bireyin* bir etkinliğidir. Bu durumda, gerçekten de, mutlak anlamda yeni tarihsel durum gerçekleşir –gerçekleşecektir. Bu durumun içinde insanların yaşamı, binlerce yıldır yaptıkları gibi, onların "maddi" yaşamlarıyla, yani ihtiyaçlarına gereken malların üretimiyle çakışmayacaktır. Bu durumda onların yeni ihtiyaçları, yani mevcut haliyle ve canlı etkinlik olarak kendi etkinliklerinin, *yaşamsal etkinliklerinin* ihtiyacı doğacaktır.

Sosyalizm kavramı Marksist ideolojinin ve boş laflarının içinde kaybolduğu sislerden çıktığında, üretim araçlarının toplumsallaşması ve en aşina sonuçları –maddi düzlemde kıtlık, bürokrasi ve polis– artık onun içeriğini kesinlikle oluşturamaz. Günümüzde bunların karşısına çıkarılan işçi

özyönetimi de Marx'ın temel projesinin aynı ölçüde dışındadır: İlki bireysel etkinlik ile üretimi aynı ölçüde mümkün kılmayı hedeflerken ikincisi bunların adım adım ayrılmasını ve sonuçta mutlak ayrılıklarını varsayar. Bu kuşkusuz ancak ideal bir sınırı tanımlamaktadır; ve üretim canlı emeğin en azından kısmen varlığını sürdürmesini kendisinde içerdiği sürece, bu emeğin "insani" bir biçimini koruma sorunu kaçınılmaz bir şekilde gündeme gelecektir. Bu kaygı zaten Marx'ta sabittir. Bu kaygı, yalnızca kapitalizmdeki bütün işçilik durumunun eleştirisini yönlendirmekle kalmaz, doktrinin birçok yönünde (*aspect*) ve örneğin eğitim teorisinde de olumlu biçimde kendini gösterir. Gerçekten de eğitim teorisine, "belli bir yaşın üzerindeki tüm çocuklar için üretici çalışmayla eğitimi ve jimnastiği birleştirmek; ve bunu yalnızca toplumsal üretimi artırmanın yöntemi olarak değil, dahası eksiksiz insanlar yaratmak için tek ve biricik yöntem olarak görmek"[30] buyruğunu verebilmek için, bireysel etkinliğin üretime, yani "emeğe" içkinliğinin, sorunsalın hedefi içinde kalması gerekir. Owen'ın fikirlerinin bu açıklamalar üzerindeki başat etkisi, yine de, onlarda Marx'ın düşüncesinin saf ürününü görmemizi engelliyor. Marx'ın düşüncesi, yukarıda belirtilen metinde gün ışığına çıkan eşsiz tersine

[30] Marx, *Œuvres complètes*, I, s. 985.

dönmeyle kusursuzca ifade bulmaktadır. Çünkü bireyin, ergen bile olsa, buna katılmak zorunda olması artık üretim için değildir; yalnızca kendi öznelliğinin pratik potansiyellerini edimselleştirmek için, bu edimselliğin –toplumsal olsun ya da olmasın– bir üretimin içine dahil olması için katılmalıdır. Her koşulda sosyalizm ilkesel sorunlara dayanmaktadır. Canlı emeğin toplumsal üretim dışına atılması sosyalizm kavramına dahil olsa da, bunu içeren tematik ve buyruklar –toplumsallaştırma, özyönetim, vb.– ancak ikincil bir role, dışrak bir anlamlanışa sahiptir (*une signification extrinsèque*). Bir topluma sosyalist denebilmesi, yalnızca, 1) bir aşırı bolluk toplumu, 2) bunun içinde de canlı praksisin artık üretimle ilgilenmemesi koşulunda mümkündür. Sosyalizm kavramının bu iki temel anlamını birleştiren bağ, eğer "aşırı-bolluk" sonuçta praksisin "özgürlüğü"nden başka bir şeyi belirtmiyorsa, aşikârdır.

Sosyalizm kavramının içinde aynı ölçüde temel ikinci bir bağıntı mevcuttur. Sosyalizmi kapitalizme bağlayan ve ondan türemesini sağlayan bağıntıdır bu. Sosyalizmin kendi kavramını bulduğu, öznelliğin ve üretimin karşılıklı dışlanması kapitalizme özgü ve onun çelişkisi ise, "ortaçağdan 21. yüzyıla doğrudan geçme" ya da "kapitalizmden geçmeden sosyalizme gitme" projesi ya da iddiası Marx'ın sorunsalın-

da yer alamaz, Marx'a atfedilemez. Sosyalizmi tanımlayan aşırı-bolluğun ve özgürlüğün temel bağıntısı, üretim ile öznelliğin kapitalizme içkin çelişkisinin gelişkin tarihsel biçiminden başka bir şey değildir.

İktisadi analizin kökleri varlığın nihai yapısı içinde bulunduğundan ve bunun tarafından belirlendiğinden, bugün bile hâlâ bize erişmesini sağlayan tuhaf gücünün ve ışıltısının ilkesini, sırrını bu kökenden almaktadır. Bu nedenle de iktisadi doktrinler arasında yer alamaz. Marx'ın düşüncesi ilkesel olarak tarihe hükmetmektedir. Öznellik üretimin özünü oluştursa da, ya da gelecekteki sosyalist bir evrende, üretimden geri çekilip kendine teslim edilse de, her koşulda, öznellik kavramsal gelişmenin zeminini ve biricik temasını oluşturmaktadır. Marx'ın düşüncesi bizi baş döndürücü soruyla karşı karşıya bırakmaktadır: Yaşam nedir?

Michel Henry, 20. yüzyılın ikinci yarısının en önemli düşünürlerinden biridir. Onun felsefi projesi radikal bir yaşam fenomenolojisi olarak tanımlanabilir. Bu proje kapsamında Marx üstüne yazdığı anıtsal yapıtı (*Marx I-II,* 1976) alışılmış yorumlardan tamamen ayrılmaktadır. M. Henry'ye göre Marx'ın yapıtında Althusser'in söylediğinin aksine "epistemolojik bir kopuş" yoktur. Marx'ın düşüncesinin odağı öznelliğin özü olarak "praksis" kavramıdır; bu kavram, Marx'ın ilk çalışmalarından "Kapital"e kadar, onun bütün yapıtlarının merkezindedir. Bu kitapta sunulan üç metin ünlü Marx okumasının bir çeşit özeti niteliğindedir. M. Henry bu çalışmalarında, ideolojik ve siyasi temelli yorumların dışında, Marx'ı özgün felsefeci kimliğinde sorgulamaktadır.

A.S.



ISBN 978-605-88256-9-7



15 TL